Farkas Endre

ERKÖLCS és FORRADALMISÁG

FARKAS ENDRE

ERKÖLCS ÉS FORRADALMISÁG

REFLEXIÓK
MARX ÉS ENGELS ETIKAI
HAGYATÉKÁHOZ

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ / 1976

ISBN: 963 09 0509 4

© Farkas Endre, 1976

VAN-E A MARXIZMUSNAK ETIKÁJA?

(BEVEZETÉS HELYETT)

A polgári ideológiák, a különböző Marx-interpretációk és a jelenkori ún. marxizáló irányzatok hatása nyomán a köztudatot is elevenen foglalkoztatja a kérdés: *van-e marxista etika,* avagy – mint sokan vélik – a marxizmus elvileg tagadja az erkölcsöt? Az ilyen irányú kételyeket gyakran a marxizmus klasszikusainak egy-egy félmondatával támasztják alá, amelyet szó szerint idéznek, de eredeti összefüggéséből kiragadva eltorzítják az értelmét. Hiszen – úgymond – nem maga Marx írta-e: „a kommunisták nem prédikálnak morált"? Nem Lenin szavai-e ezek: „a marxizmusban egy szemernyi etika sincs"?

Nos, Marx szavainak igazi értelme nyomban feltárul, ha a valóságos szöveg egészében olvassuk el őket. Marx és Engels Stirnerrel vitatkozva írta: „A kommunisták egyáltalában nem prédikálnak *morált,* amit Stirner a legkiterjedtebb mértékben cselekszik. Nem állítják az emberek elé a morális követelményt: Szeressétek egymást, ne legyetek egoisták."[1] Láthatóan itt nem általában az erkölcsről, hanem az érzelgős, fennkölt, a történelmi feltételeket semmibe vevő, így eleve hatástalanságra kárhoztatott erkölcsprédikációról van szó, amit természetszerűleg a kommunisták nem követnek. Más szóval: az erkölcstant nem alakítják át szocialista hittanná.

[1] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. Budapest 1960. 231. old.

Hasonló a helyzet a Lenintől idézett tétellel is. Lenin a narodnyikokkal, köztük Mihajlovszkijjal vitázva – aki Stirnerhez hasonlóan történelemszemléletét nem a valóság reális viszonyainak elemzésére, hanem csupán a morális erőkre, az akaratra, a pátoszra építette – szó szerint így ír: Mihajlovszkij úr eszméi „a szociológiára alkalmazva, nem eredményezhettek mást, mint utópiát vagy üres moralizálást, amely figyelmen kívül hagyja a társadalomban végbemenő osztályharcot. Ennélfogva el kell ismernünk, hogy igaz Sombartnak az az állítása, amely szerint »a marxizmusban elejétől végig szemernyi etika sincs«: elméleti téren »az etikai szempontot« alárendeli »az okság elveinek«; gyakorlati téren – az osztályharcra vezeti vissza".[2] Látható, hogy az idézett szavak nem Lenin saját szavai, nem az ő pozitív gondolatainak kifejtését adják, hanem Sombarttól idézi őket. Márpedig Sombart nem marxista; ugyanannak a kispolgári moralizálásnak a híve, mint Mihajlovszkij vagy Stirner. Ha szerinte nincs a marxizmusban etika, ezen az értendő, hogy nincs az ő értelmezése szerinti, moralizáló etika – s ebben valóban igaza van.

A moralizáló tendencia valóban „elejétől végig hiányzik" a forradalmi marxizmusból, de ebből még nem következik, hogy ne ismerne el más jellegű erkölcsöt, illetve etikai tanítást, vagy hogy tagadná általában az erkölcsi erők szerepét, az erkölcsi eszmények erejét.

Az igaz, hogy a marxizmus tagadja az erkölcsi erők abszolút önállóságáról, másra vissza nem vezethető önértékéről szóló tanítást, s hogy az etikai szempontot az okság elvének, valamint a gyakorlati osztályharc követelményeinek veti alá, de ebből nem következik sem az erkölcsi tényezők viszonylagos önértékének tagadása, sem a tudományos és genetikus szem-

[2] *Lenin* Összes Művei. 1. köt. Kossuth Könyvkiadó 1964. 408. old.

pontnak az értékelő, normatív mozzanattól való megfosztása. Sőt a marxista világnézet sajátossága – amint erről még bővebben szó lesz – éppen a genetikus és a normatív mozzanat egysége. Igazolja ezt Marx, Engels és Lenin egész életműve.[3] Bizonyítékul erre számtalan, a fenti „problematikus" idézeteket is félreérthetetlen megvilágításba helyező gondolatot idézhetnénk. De erre az útra lépni itt felesleges volna – az egész könyv idézettára meggyőzően fogja bizonyítani az erkölcsi erők pozitív elismerésének tényét.

A félreértést vagy torzítást a fenti két esetben viszonylag könnyű volt eloszlatni, leleplezni. Az idézett kitételek kontextusából nyomban kiderült: a klasszikusok nem az etikát vagy az erkölcsöt általában tagadták, hanem csak a forradalmi erkölccsel szemben álló szentimentális moralizálást. Az adott összefüggésben azonban feltétlenül ki kell térnünk még egy gondolatmenetre, noha erre ritkábban hivatkoznak. A „Kommunista Kiáltvány"-ban Marx és Engels előre válaszol a kommunizmussal szemben felhozható ellenvetések, vádak egy – valóban még ma is eleven – típusára. „»Csakhogy« – mondják majd – » a vallási, erkölcsi, filozófiai, politikai, jogi stb. eszmék a történelmi fejlődés folyamán kétségtelenül módosultak. De a vallás, az erkölcs, a filozófia, a politika, a jog e változások közepette mindenkor fennmaradtak.

Vannak azonkívül örök igazságok, mint szabadság, igazságosság stb., amelyek közösek valamennyi társadalmi állapotban. A kommunizmus azonban eltörli az örök igazságokat, eltörli a vallást, az erkölcsöt, ahelyett, hogy újjáalakítaná őket, ellentmond tehát minden eddigi történelmi fejlődésnek.«

Mire redukálódik ez a vád? Az egész eddigi társadalom története osztályellentétekben mozgott, amelyek a különböző korszakokban különböző alakot öltöttek.

[3] Lásd erről *Huszár T.:* Erkölcs és társadalom. Kossuth Könyvkiadó 1965.

De bárminő formát öltöttek is ezek az osztályellentétek, valamennyi elmúlt évszázad közös ténye az, hogy a társadalom egyik része kizsákmányolta a másikat. Ezért nem csoda, hogy mindezen századok társadalmi tudata, minden változatossága és különfélesége ellenére, bizonyos közös formákban mozog, olyan tudatformákban, melyek *csak az osztályellentét teljes eltűnésével fognak egészen elenyészni.* (Kiemelés tőlem – *F. E.*)

A kommunista forradalom a leggyökeresebb szakítás a hagyományos tulajdonviszonyokkal, nem csoda, hogy fejlődése során a leggyökeresebben szakít a hagyományos eszmékkel."[4]

Ebből a fejtegetésből esetleg levonható az a következtetés, hogy Marx és Engels az erkölcsöt is az elidegenedés termékének tartotta, amely az elidegenedés megszűnésével el fog halni. De az semmiképpen sem, hogy általában tagadták volna az erkölcs létét vagy jelentőségét. Ami a felépült kommunizmus tudatformáinak kérdését illeti, ez ma még a marxista etika (vagy, ha úgy tetszik, a további valóságos történeti fejlődés) nyílt kérdései közé tartozik. Marx és Engels mindenkor tartózkodtak a jövő társadalom konkrét formáinak részletes leírásától; ebben a kérdésben sem foglaltak el határozott álláspontot. A magunk részéről úgy gondoljuk, nézetrendszerük egészéből kihámozható az a véleményük, hogy az erkölcsi erők mindenképpen megőrzik szerepüket, s továbbviszik az emberiség forradalmi erői által kidolgozott értékeket. Az pedig teljesen nyilvánvaló, hogy egyik értelmezésből sem következik az erkölcsnek a kommunizmus előtti szakaszra vonatkozó tagadása. Hivatkozhatunk pl. arra, hogy a politika – Marx és Engels felfogása szerint – a kommunizmusban mint önálló társadalmi viszony és tudatforma el fog halni. De ebből még egyáltalában nem követ-

[4] *Marx–Engels* Művei. 4. köt. Budapest 1959. 458–459. old.

kezik, hogy tagadták volna általában a politika szerepét, funkcióját, létjogosultságát. Fordítva: Marx és Engels a politika tudományának megalapítói, s a munkásosztály politikai mozgalmának elméleti és gyakorlati vezetői voltak. Nyilvánvalóan hasonló a helyzet az etika terén is: még ha felmerült volna is bennük az erkölcs jövőbeni elhalásának gondolata, ők voltak azok, akik lefektették a következetesen materialista tudományos etika alapjait.

A fenti idézeteknek még egy közös, a felvetett kérdés szempontjából lényeges vonására kell felhívnunk a figyelmet: egyik esetben sem a klasszikusok pozitív állásfoglalásának „tiszta" kifejtésével, hanem mindig más nézetekkel szembeni polémiájukkal volt dolgunk. S ez nyilvánvalóan befolyásolta a megfogalmazások jellegét, hangsúlyát. Közismert, hogy a vita formája más, mint a pozitív kifejtésé: a vitázó gyakran látszólag átveszi a másik fél érvelését, vagy pedig saját álláspontját az ellenkező irányban kiélezi, „sarkítja". Egyszóval, ha polemikus célzatú megfogalmazásokból megbízható következtetéseket akarunk leszűrni, ehhez feltétlenül figyelembe kell venni a másik fél álláspontját is, el kell igazodnunk a vita lényegében.

Ezzel a szemponttal megerősítve, ezzel a jelentésréteggel kibővítve szögezhetjük le újra, összefoglalóan: Marx és Engels nem általában az erkölcsöt, az etikát tagadták, hanem egy, korukban uralkodó *konkrét* erkölcsöt ítéltek el (a polgárit), illetve egy *meghatározott* erkölcsfilozófiát vetettek el (a moralizálást). Ez más oldalról azt jelenti: ha valaki a marxizmus erkölcs-közömbösségét, etika-ellenességét állítja, az valójában rendszerint egy bizonyos, saját maga által kívánatosnak vélt etikát hiányol a marxizmusban, azt kéri számon tőle, illetve annak tagadását *az* etika, *az* erkölcs tagadásának fogja fel. Marx és Engels a „Kommunista Kiáltvány"-ban éppen a fent már idézett rész előtt leplezi le a korlátolt burzsoá osztályszemléletet, mely szerint aki a tár-

sadalom polgári formáját támadja, az *a* társadalmat veti le, aki a munkás rabságán és személytelenségén alapuló burzsoá szabadságot és személyiséget akarja megszüntetni, az *a* szabadságot és *a* személyiséget semmisíti meg, aki a tulajdon vagy a család polgári formája ellen küzd, az általában a tulajdon és család ellen harcol, aki a polgári képmutatással elégedetlen, az általában az erkölcsöt semmisíti meg. Azaz a maguk eszméjét, jogát, erkölcsét kérik számon, s ha mással találkoznak, úgy az eszmék, a jog, az erkölcs megsemmisítéséről kiáltoznak. Azonban a kissé mélyebb elemzés hamarosan kideríti: valójában nem is az fáj a marxizmus, a kommunizmus ellenfeleinek, hogy a marxizmusból „hiányzik" az etika, hanem hogy az más – forradalmi, osztályharcos – tartalmú. Tehát a fonákjáról ugyan, de ez is végeredményben a marxista etika létét igazolja.

Azaz – most már eljutva a végső következtetéshez – az elmélet szintjén a valóságos tudományos kérdés nem az: rendelkezik-e a marxizmus etikával vagy sem, hanem az – s *ez* a kérdés korunkban mind elméletileg, mind gyakorlatilag különösen nagy jelentőségű –: *milyen jellegű és tartalmú ez az etika.* Végeredményben erről van szó a jelenkori polgári felfogások (neotomizmus, egzisztencializmus) és a kispolgári marxizáló koncepciók esetében is (opportunizmus, anarchizmus). Ezek elemzéséből is világosan kiderül, hogy – még ha a régi tagadó formában vetik is fel a kérdést – náluk sem a marxista etika létéről vagy nemlétéről, hanem – különböző érvelésekkel, amelyek nem sokban térnek el a régiektől – autentikus voltáról van szó, vagyis a marxizmus egész rendszerével való szerves kapcsolatát teszik kérdésessé.

Az ilyen problémafelvetés beépül korunk filozófiai vitáinak fő tendenciájába. A polgárság a marxizmus ellen kezdetben elsősorban agyonhallgatással harcolt, majd a rágalmazás fegyveréhez nyúlt, manapság azonban a fejlődés által kikényszerített taktikája: a látszólagos tárgyilagosságra vagy váll-

veregető dicséretre épülő belülről való bomlasztás, fellazítás, az ún. pluralizálás. Nyugodtan állíthatjuk, hogy korunk filozófiai vitáinak fő problémája már nem a marxizmus tagadása vagy elismerése, hanem értelmezése. A viták fókuszába ez a kérdés került: mi az autentikus marxizmus? S ebbe a sorba, e tendenciába épült be a jelenkori etikai problematika is. Ha ma valaki – historicista vagy humanista, szcientista vagy etizáló oldalról kiindulva – fel is teszi a kérdést: van-e marxista etika, úgy akár tagadó, akár igenlő álláspontra jut, végeredményben azt kutatja: milyen is ez az etika.

Ezért – tudományosan – nincs is szükség arra, hogy a marxista etika léte mellett külön érveljünk. Feladatunkat abban látjuk, hogy megvilágítsuk Marx és Engels etikai nézeteinek valóságos tartalmát, hozzájáruljunk etikai hagyatékuk feltérképezéséhez.

Marx és Engels – s úgyanúgy Lenin – nem írtak szaketikai értekezést, de elméleti rendszerük egészében, a marxista világnézet (filozófia, politikai gazdaságtan, tudományos szocializmus) egészében az erkölcs és az etika kérdései megkapták az őket megillető helyet. Elmondhatjuk – Leninnek a marxi logikára vonatkozó szavait parafrazálva –, hogy Marx nem írt nagybetűs Etikát, de megírta „A tőké"-t, amely nemcsak közgazdasági, logikai, politikai vagy pedagógiai munka, de benne van az etika alapvető kérdéseire adandó radikálisan új válasz is.

Természetesen az önálló etikai nézőpont különbözik az erkölcsre vonatkozó filozófiai megközelítéstől. Erkölcs a filozófiában, s filozófia az etikában: egy dolognak más és más oldalról való megközelítése. Például a marxista filozófia az általános összefüggések síkján az erkölcs másodlagosságát bizonyítja. Az etika számára azonban e tétel már kiindulópont. Sajátos feladata az, hogy az erkölcsi tényezők létét, funkcióját és szerepét vegye bonckése alá. Marx és Engels az erkölcsöt elsősorban a filozófia nézőpontjából közelítették

meg. Műveikben azonban megtalálhatók a specifikusan etikai kérdésfeltevések is, noha ezekre hosszú ideig még a marxista kutatók sem fordítottak kellő figyelmet. Ez összefügg azzal, hogy a klasszikusok számos filozófiai jellegű munkája csak az 1930-as években – a moszkvai Marx–Engels Intézet gondozásában – látott először napvilágot. Az etika kérdései pedig – az esztétikához hasonlóan – elsősorban ezekben a művekben találhatók meg „tiszta" formában. A „Gazdasági-filozófiai kéziratok", a „Német ideológia" (teljes terjedelemben), „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai" és a több mint tíz kötetet kitevő levelezés megjelenése után a marxista teoretikusok számára kézzelfoghatóan érzékelhetővé és rekonstruálhatóvá vált Marx és Engels tényleges felfogása. Azóta pl. a marxista esztétikai gondolkodás számára Mihail Lifsic („Marx és az esztétika" – 1931.), Lukács György („Marx, Engels és Lassalle vitája a »Sickingen«-ről – 1931.) és V. F. Aszmusz („Marx és a polgári historizmus" – 1933.) úttörő munkássága nyomán már nem kétséges: létezik a marxizmus klasszikusai által sokoldalúan kidolgozott esztétika. E szerzők és az őket követő esztétikai kutatások eredménye azonban az esztétikánál jóval általánosabb érvényű, mondhatni „kultúrfilozófiai" kisugárzású; többek között „evidenssé" teszi azt is, hogy a klasszikusok rendelkeztek etikai koncepcióval is.

Valóban, ma már a marxista közgondolkodásban nyitott kapukat döngetne az, aki a klasszikusok tanítására alapozott marxista etika léte mellett kardoskodna. Ezen túlmenően azonban a kutatás mind a mai napig nem sok eredménnyel dicsekedhet. Nincs még az esztétikához hasonlóan feldolgozott etikai alapanyag, monográfia. Így mi is valljuk, mint sokan mások, hogy a marxista etika kidolgozottságának fokában van bizonyos elmaradás. De az utóbbi időben ezen a téren is biztató fejlemények mutatkoznak: az etikusok már nemcsak felismerték e hiányt, hanem sikeres erőfeszítéseket

tesznek leküzdésére. A felhalmozott etikai kutatásokra és a gyakorlati erkölcsi nevelés tapasztalataira építve kialakulóban van a filozófia rendszeréből kiváló önálló marxista etika mint tudomány.[5]

Hasonlóan ahhoz, ahogy az esztétika, a valláskritika és a szociológia fejlődésük során kiváltak a filozófia rendszeréből, ma ennek a folyamatnak vagyunk tanui az etika területén is. S hamarosan elérkezünk oda, hogy már viszonylagos elmaradásról sem lesz indokolt beszélni.

A marxista etika kidolgozásának szempontjából alapvető jelentőségű a klasszikusok nézeteinek rekonstruálása, amely természetszerűleg korántsem pusztán filológiai, illetve gondolattörténeti elemzést jelent, hanem közvetve és *közvetlenül* is aktuális jelentéssel bír. Nem egyszerűen ismert vagy elfelejtett, zárójelben hagyott nézeteik felfedezésének, illetve felszínre hozásának megtermékenyítő hatásáról van szó – noha ez is jelentős –, hanem elsősorban arról, hogy a közvetlenül napjaink valóságára vonatkozó etikai viták a klasszikusok értelmezése körül forognak. Ha a jelenkor problémáival óhajtunk foglalkozni, elkerülhetetlenül Marxhoz és Engelshez is kell fordulnunk, és ha a klasszikusok életművét elemezzük, elkerülhetetlenül a mának is szólunk. Ez az írás tudatos szándékkal vállalja az aktualitást: a ma problémáiról a mának akar szólni – úgy, hogy feleleveníti Marx és Engels gazdag, ma is élő, tisztázó s megtermékenyítő etikai örökségét.

A közvetett aktualitáson túlmenően szándékunkban áll közvetlenül is kitérni korunknak s ezen belül a szocializmus építésének problémáira. Úgy véljük, ezzel is azt a marxi kutatási módszert követjük, amely szerint egy történetfilo-

[5] Lásd erről *Sz. Angelov:* Markszisztkata etika kato nauka (A marxista etika mint tudomány). Szófia 1970.; *A. G. Harcsev:* Ocserki markszisztkoj etyiki (A marxista etika alapvonalai). Leningrád 1972.

zófiai – vagy a mi esetünkben általános etikai – elméleti probléma elemzésénél ahhoz, hogy eligazodjunk a valóságban, szükséges kitérni annak konkrét történeti megnyilvánulási formáira is. Hiszen az általános szinten adott megoldás – bármennyire mély, sokoldalú és adekvát legyen is – önmagában nem képes a különös szinten jelentkező összefüggésekre közvetlen magyarázatot adni.

MORALIZÁLÁSTÓL A TUDOMÁNYOS ETIKÁIG

FILOZÓFIAI MATERIALIZMUS ÉS ETIKAI IDEÁLOK

Marx és Engels gondolatrendszerének kifejlődéséről a köztudatban eléggé elterjedt az az alapjában helyes, de leegyszerűsített séma, hogy az idealizmusról áttértek a materializmusra, a forradalmi demokratizmusról a tudományos kommunizmusra. Az áttérés ennél jóval bonyolultabb, több szakaszt is magába foglaló folyamat volt. Az idealizmustól a *dialektikus* és *történelmi* materializmusig, a polgári demokratizmustól a *tudományos* kommunizmusig vezető útjuk egy sajátos fázison, az 1843–1845. évek hídján megy át, s magát az átmenetet is viszonylag önálló szakaszként foghatjuk fel. Meggyőzően mutatja ki e szakasz viszonylagos önállóságát L. Sève.[1] Sève e folyamatot egy konkrét lényeges filozófiai aspektus, a humanizmus síkján elemzi, és Marx és Engels fejlődését ennek megfelelően a következőképpen határozza meg: áttérés a spekulatív humanizmusról a filozófiai humanizmuson keresztül a tudományos humanizmusra. Sève felosztása összhangban áll Marx és Engels fejlődésének átfogóbb szempontú jellemzésével: a polgári radikalizmus és a tudományos kommunizmus szakasza közé valóban beékelődik, szélesebb összefüggésben is, egy viszonylag önálló fázis, melyet Szerebrjakov találóan nevez a filozófiai kommunizmus

[1] *L. Sève:* Marxizmus és személyiségelmélet. Kossuth Könyvkiadó 1971.

álláspontjának. Erről a szakaszról, már hasonló terminológiával, Marx és Engels is említést tesz. Engels „A munkásosztály helyzete Angliában" c. munkájának 1892-es kiadásához írt előszavában e megközelítési módot tartalmilag is jellemezte: „– különösen könyvem végén – erősen hangsúlyozom, hogy a kommunizmus nem csupán a munkásosztály pártdoktrínája, hanem olyan elmélet, amelynek végcélja az egész társadalmat, a tőkéseket is beleértve, kiszabadítani a jelenlegi gúzsbakötő viszonyokból. Ez az állítás absztrakt értelemben helyes, de a gyakorlatban többnyire hasznavehetetlen, sőt annál is rosszabb. Amíg a vagyonos osztályok nem érzik szükségét a felszabadulásnak, sőt minden erejükből szembeszállnak a munkásosztály önfelszabadításával, addig a munkásosztály kénytelen egymaga kezdeni és véghezvinni a szociális forradalmat. . .Ma is vannak éppen elegen, akik pártatlanságuk magasabb álláspontjáról olyan szocializmust prédikálnak a munkásoknak, amely minden osztályellentét és osztályharc fölött áll. Ezek azonban vagy újoncok, akiknek még igen sokat kell tanulniok, vagy pedig a munkások leggonoszabb ellenségei, báránybőrbe bújt farkasok."[2]

Marx már 1846-ban utal arra, hogy a „Bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához" és „A zsidókérdéshez" c. cikkeiben a problémákat még „filozófiai frazeológiával" közelítette meg.[3] Persze a „filozófiai frazeológia" több volt filozófiai buroknál, sajátos tartalmat is jelentett, amelyet egyre inkább meghaladtak, de amelyet Marx 1844-ben Feuerbachhoz írt levelében – még saját álláspontját is kifejezve – így fogalmaz meg: „Ön ezekben az írásokban – nem tudom, szándékosan-e – filozófiai alapot adott a szocializmusnak, s a kommunisták nyomban így is értelmezték ezeket a munkáit."[4]

[2] *Marx–Engels* Művei. 2. köt. Budapest 1958. 598–599. old.
[3] Lásd *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 220. old.
[4] *Marx–Engels* Művei. 27. köt. Budapest 1971. 400. old.

A *filozófiai kommunizmus* olyan tan, mely ugyan materialista törekvésű, de nem a társadalmi viszonyok természetéből, hanem az elvont emberi természetből kiindulva alapozza meg a kommunizmus eljövetelének szükségességét. E tanítás a kommunizmushoz filozófiai alapot keresett, mivel még nem találta meg a történelmi dinamizmus tényleges mozgató rugóit, a kommunizmus osztályalapját és valóságos szubjektumát. A *tudományos kommunizmus* ezzel ellentétben ott kezdődik, ahol a kommunizmus nem csupán, sőt nem is elsősorban filozófiailag megalapozott célként, hanem a valóságos társadalmi-gazdasági folyamatok tendenciájából leszűrt konzekvenciaként, s mint ilyen a proletariátus gyakorlati osztályharcát feltételező, össztársadalmi-gazdasági, szellemi és erkölcsi értékeket realizáló célként tárul fel. Tehát nem elvont eszmény többé, hanem reális gyakorlati harcot és erkölcsi erőket igénybe vevő feladat. Igazolását már nem a spekulatív elmélkedéstől várja, hanem a történelmi folyamatok logikájában és a körülményeket s embereket átalakító forradalmi gyakorlat bizonyító erejében találja meg.

Elméletileg a filozófiai kommunizmus, bármennyire igyekszik is materialista talajra helyezkedni, képtelen megbirkózni a teleologikus szemlélet buktatóival. A kommunizmus ott mindig valamely végcélként jelentkezik, s párosul valamiféle normatív antropomorf szemlélettel, egy végső *igazi* állapot tételezésével.

A filozófiai kommunizmusból továbbá szervesen fakadt egy bizonyos felvilágosítói szemlélet, az eszme, a filozófia szerepének, erejének túlbecsülése. Marx pl. a – később általa is kritikailag említett – „Bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához" c. cikkében így ír: „Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit, és mihelyt a gondolat villáma mélyen becsap ebbe a naív népi talajba, végbemegy a *németnek emberré* való emancipálódása... A *német emancipációja*

az ember emancipációja. Ennek az emancipációnak *agya a filozófia, szíve a proletariátus.*"[5] E munkájában nagy előrelépés volt a proletariátusnak mint a történelmi folyamat szubjektumának meglelése. De e szemléletmódból még hiányzik – hogy Marx képéhez kapcsolódjunk – az agy és a szív mellett a kéz, a tett, a cselekvés mozzanata, s a cselekvés előfeltétele, a szervezettség, azaz hiányzik az 1845-ös Feuerbach-tézisekben már megfogalmazott forradalmi gyakorlat, és e gyakorlatnak a későbbiekben megtalált szervezete: a párt. Vagy pl. a filozófiai kommunizmus fejlődési periódusában Marx felemelően így ír: „Szilárd meggyőződésünk, hogy nem a *gyakorlati kísérlet,* hanem a kommunista eszmék *elméleti kifejtése* az, ami igazán *veszélyes,* mert gyakorlati kísérletekre, még ha *tömeges kísérletek* is, *ágyúkkal* lehet válaszolni, mihelyt veszélyessé válnak, de *eszmék,* melyek intelligenciánkat hatalmukba kerítették, melyek érzületünket meghódították, amelyekhez az értelem hozzábilincselte lelkiismeretünket, – ezek olyan láncok, amelyekből az ember nem tépheti ki magát anélkül, hogy szívét szét ne tépné, olyan démonok, amelyeket az ember csak úgy keríthet hatalmába, hogy aláveti magát nekik."[6] Nem arról van szó, hogy a tudományos kommunizmus szakaszában az eszmék, ideálok szerepének e csodálatos kifejtését Marx megtagadta volna, csupán arról, hogy a gyakorlat és a tudat a későbbiekben nincs már egymással szembeállítva, s az eszmék elnyerik nemcsak reális tartalmukat, de reális szerepüket is, hatékonyságuk reális feltételeinek kimutatásával.

Marx és Engels 1845-ben már túlléptek a filozófiai kommunizmus szakaszán, lerakták az új filozófia, a dialektikus és történelmi materializmus alapjait, s ezzel egyszersmind az új, marxista etika tartópilléreit. Ennek pedig legfőbb jelleg-

[5] *Marx–Engels* Művei. 1. köt. Budapest 1957. 390. old.
[6] Ugyanott, 108. old.

zetessége a dialektika, a történetiség elvének alkalmazása az erkölcsi folyamatok értelmezésére, valamint a következetesen materialista szemléletmód bevezetése. Ez utóbbinak lényege abban áll, hogy az erkölcsöt – sem az erkölcsi gyakorlatot, sem az erkölcsi eszméket – nem önmagába zárt, önértékű világnak, hanem másból levezetett erőknek tartja. Mégpedig a szociális valóság feszültségeit, érdekeit tükröző, kihordó és megoldó erőknek. Az erkölcs szférája tehát szélesebb az akart, a tudott eszmék, a szándék világánál, hozzátartozik az erkölcsi gyakorlat és az eredetileg nem erkölcsi szociális érdekrendszer, melynek kifejezője és realizálója. Világa tehát az erkölcsinek és nem-erkölcsinek sajátos egysége.[7]

Ez a materializmus – azzal, hogy az erkölcsöt, az erkölcsi tudatot végső soron a társadalom anyagi létéből származtatja – természetesen egyáltalában nem az erkölcsi eszmék tagadását jelenti. Amit a klasszikusok elvetettek, az nem az erkölcsi eszme volt, hanem az erkölcsről szóló hamis elméleti tanítás. A határozott „erkölcskritika" náluk nem az erkölcs létének tagadását, hanem éppen fordítva, valóságos szerepének elismerését jelentette. Ahogy Marx és Engels egész életművükben nem a tudat trónfosztását hajtották végre (mint sokan vélik), hanem csupán a hamis tudatot detronizálták, éppen a hatékony tudat uralomra juttatása érdekében, úgy az etikai illúziók, a moralizáló utópiák elvetése is a hatékony erkölcsi tudat, a forradalmi erkölcsi tanítás kialakítását, létrehozását szolgálta.

De ez a materializmus – bármennyire elismeri a hatékony forradalmi erkölcs szerepét – vagy lehet, éppen ezért – az idealizmus számára botránykő volt, s az is maradt. Ezért ismételten foglalkoznunk kell azzal a kérdéssel: a filozófiai materializmus, a klasszikusok gnoszeológiai materializmusa nem járt-e együtt az erkölcsi ideálok és eszmék tagadásával?

[7] Lásd *Makai M.:* Az erkölcs ontológiai kérdéseihez. A filozófia időszerű kérdései. Művelődésügyi Minisztérium 1973/13. 14–15. old.

E kérdésre – ma is – Engels határozott válaszával kell felelnünk: a filozófiai idealizmus és az erkölcsi ideálok két különböző dolog, „maga Kant sem azért nevezte filozófiáját »transzcendentális idealizmusnak«, mert erkölcsi ideálokról is van benne szó, hanem egészen más okokból... Az a tévhit, hogy a filozófiai idealizmus erkölcsi, azaz társadalmi ideálokba vetett hit körül forog, a filozófián kívül keletkezett, a német filiszternél..." Ugyanis „materializmuson a filiszter zabálást, vedelést, a szemnek kívánságát, a testnek kívánságát és az élet kérkedését, pénzsóvárságot, irigységet, kapzsiságot, profithajhászást és tőzsdeszédelgést ért, egyszóval mindazokat a piszkos bűnöket, melyeknek titokban ő maga hódol; idealizmuson pedig hitet az erényben, általános emberszeretetben és egyáltalában egy »jobb világban«, amivel mások előtt henceg, de maga legfeljebb addig hisz benne, amíg a szokásos »materialista« kicsapongásai után szükségképpen következő csömör vagy csőd állapotában van..."[8]

Valójában a marxizmus nemcsak az erkölcsi gyakorlatot, de az erkölcsi eszmék szerepét sem tagadja. S ez éppen a materialista történetfelfogás logikus konzekvenciája. Ugyanis ahogy a tudatra általában, úgy az erkölcsi tudatra konkrétan is mindig egyszerre két kérdést tesz fel. Az egyik: *mi az erkölcsi eszmék forrása és tartalma,* a másik: *mi a funkciójuk, mi a szerepük?* E kettős kérdésfeltevés a marxista filozófia és etika egyik lényegi sajátossága. Ha csak azt vizsgálná, mi az eszmék, normák, ideálok forrása és tartalma, adekvátan vagy hamisan tükrözik-e a valóságot, úgy csak gnoszeológiai ténymegállapításig, rosszabb esetben szűk empirizmusig, üres szociologizálásig jutna el. Ha viszont csak a szerepüket, funkciójukat kutatná, ez a szubjektivista aktivizmus torzulásához vezetne. A marxi módszer újdonsága és nagysága éppen a kétirányú kutatás egységében áll. Marx 1845-ben e proble-

[8] *Marx–Engels* Művei. 21. köt. Budapest 1970. 269–270. old.

mát felvetve így fogalmaz: „Amikor Feuerbach felfedte, hogy a vallási világ a nála magánál még csak *frázisként* szereplő földi világ illúziója, magától adódott a német teória számára is az a Feuerbach által meg nem válaszolt kérdés: Hogyan történt, hogy az emberek ezeket az illúziókat »a fejükbe vették«?"[9] Tehát nemcsak arra kérdez, mi a tudat tartalma, igaz-e vagy hamis módon tükröz, de arra is, hogy mi akár az igaz, akár a hamis tudat társadalmi szerepe, funkciója. Ugyanis a hamis tudatnak is lehet társadalomformáló funkciója, mégpedig történetileg nemcsak negatív, de pozitív, haladó jellegű is. Bizonyítja ezt Marxnak és Engelsnek az utópikus szocializmus történelmi fejlődésére vonatkozó elemzése. A „Kommunista Kiáltvány"-ban így összegezik véleményüket: „A jövendő társadalmának ez a fantasztikus rajza – egy olyan időben, amikor a proletariátus még nagyon fejletlen, tehát maga is még fantasztikusan fogja fel saját helyzetét – a társadalom általános átalakítására irányuló első, sejtelem sugallta törekvéseinek felel meg. ... A kritikai-utópikus szocializmus és kommunizmus jelentősége fordított viszonyban van a történelmi fejlődéssel."[10] Ha a hamis tudatnak is lehet pozitív szerepe, úgy szükségtelen hangsúlyozni, mennyire fontos, jelentős az igaz és forradalmi tudat a történelem mozgásában.

Marx egy alkalommal pontokba szedve összegezi a különböző erkölcsi tudattartalmak – a lét által meghatározott – szerepét, az erkölcsi eszmék funkciójának eddig még meg nem haladott tipológiáját adva: „»Hivatás, rendeltetés, feladat, eszmény«, ez, hogy röviden ismételjük, vagy

1. azokról a forradalmi feladatokról alkotott elképzelés, amelyek egy elnyomott osztálynak anyagilag elő vannak írva; vagy

[9] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 219–220. old.
[10] *Marx–Engels* Művei 4. köt. 468. old.

2. puszta idealisztikus parafrázisai vagy akár megfelelő tudatos kifejezései az egyének tevékenységi módjainak, amelyek a munka megosztása révén különböző foglalatosságokká önállósultak; vagy

3. tudatbeli kifejezése annak a szükségszerűségnek, hogy egyének, osztályok, nemzetek minden pillanatban kénytelenek egy egészen meghatározott tevékenységgel megőrizni helyzetüket; vagy

4. az uralkodó osztálynak a törvényekben, az erkölcsben stb. eszmeileg kifejezett (a termelés eddigi fejlődése által megszabott) létezési feltételei, amelyeket az uralkodó osztály ideológusai több-kevesebb tudatossággal elméletileg önállósítanak, ez osztály egyes egyéneinek tudatában mint hivatás stb. jelentkezhetnek, az uralom alá vetett osztály egyénei elé pedig életnormaként állítják őket, részben az uralom szépítéseként vagy tudataként, részben annak erkölcsi eszközeként. Itt, mint egyáltalában az ideológusoknál, megjegyzendő, hogy a dolgot szükségképpen a feje tetejére állítják és ideológiájukat valamennyi társadalmi viszony létrehozó erejének s egyben céljának tekintik, holott az csupán kifejezése és tünete ezeknek."[11]

Tehát, ahogy az erkölcsi eszme tartalma lehet igaz és hamis, úgy funkciója is lehet konzervatív, neutrális, haladó, illetve forradalmi. De akár így, akár úgy, se nem mindenható, se nem elhanyagolható. Az erkölcs a szociális valóságból ered, és maga is valósággá, erkölcsi valósággá lesz. Nem abszolút autonóm, mint az idealista etikák állítják, hanem a társadalmi viszonyok, végső soron a társadalom anyagi létfeltételei által meghatározott. A társadalmi lét igényeket, feladatokat, szükségleteket támaszt, az erkölcs pedig ezek tükrözője, realizálója és formálója. Ereje, hatékonysága, szerepe, jelentősége éppen meghatározottságából fakad.

[11] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 413. old.

Természetesen a társadalom egészének alakulása nem egyedül az erkölcsi elvek, kívánságok megfogalmazásától függ. Csak „jámbor óhaj fantasztasága és tehetetlensége fejeződik ki" – mondja Marx – abban az illúzióban, hogy „csak az emberek jóakaratától függ a fennálló viszonyok megváltoztatása, és hogy a fennálló viszonyok eszmék"[12]. De abból, hogy az erkölcs nem „minden", nem következik, hogy „semmi". Éppen meghatározottságából ered specifikus szerepe nemcsak az adott társadalmi viszonyok fenntartásában, hanem megváltoztatásában is. A társadalom anyagi létfeltételeinek változásai, a valóságban elrejtett tendenciák is rendszerint először az erkölcsi szférában fogalmazódnak meg, a fennálló viszonyok elítéléseként, esetleg kívánatosnak tartott cél, ideál formájában. A „*végső* gazdasági okok – mondja Engels – többnyire hosszú ideig rejtve fejtenek ki hatást... Világos áttekintést egy adott időszak gazdasági történetéről sohasem szerezhetünk azzal egyidőben, csupán utólag..."[13] „Az ébredező bepillantás abba, hogy a fennálló társadalmi berendezések ésszerűtlenek és igazságtalanok, hogy észből értelmetlenség, jótétből csapás lett, ...jele annak, hogy a termelési módszerekben és csereformákban teljes csendben olyan változások mentek végbe, amelyekkel a korábbi gazdasági feltételekre szabott társadalmi rend nem illik össze többé."[14] Ebben az esetben tehát az erkölcsi tudat funkciója a jövő előlegezése, tételezése, a célhoz vezető alkotó energiák felszínre hozása. Ahogy a tudatra általában, úgy az erkölcsre is vonatkozik, hogy nemcsak a valóság magyarázója, de alakítója is. S bár a fejlődésnek nem abszolút forrása, a társadalom forradalmi átalakításának elengedhetetlen előfeltétele, a forradalmi mozgalomnak szükségszerű része. Nem abszo-

[12] Ugyanott, 369–370. old.
[13] *Marx–Engels* Művei. 7. köt. Budapest 1962. 531. old.
[14] *Marx–Engels* Művei. 20. köt. Budapest 1963. 262. old.

lút önérték, de értékőrző és értékalkotó. Az tehát, hogy a társadalmi élet totalitásában nem végső ok, nem jelenti sem helyének, sem szerepének tagadását. Fordítva, éppen az összfolyamat egészében nyeri el valóságos funkcióját, hatékonyságát.

A filozófiai materializmusból magából tehát nem következik az erkölcsi vagy általában a társadalmi ideálok elvetése. A marxista materializmusból pedig egyáltalában nem, sőt éppen ellenkezőleg. Ha ugyanis a tömegméretű erkölcsi gyakorlatot a társadalmi viszonyok határozzák meg, és ez a gyakorlat nemcsak hozzájuk adaptálódva realizálni, de módosítani is képes a külső körülményeket, ebből egyenesen következik az a feladat, hogy olyan eszméket és ideálokat fogalmazzunk meg, amelyek, behatolva a tömegek tudatába és gyakorlatába, kiszabadítják őket az uralkodó erkölcs befolyása alól, illetve a fennálló viszonyokkal szembeni elégedetlenségüket e viszonyok forradalmi átalakításának hajtóerejévé teszik. Tehát ha az erkölcsi elveket és eszméket nem redukáljuk az egyéni erkölcsi mentalitásra, hanem kiterjesztjük hatókörüket a társadalom gyakorlati formálására is, így, s csakis így nyeri el az erkölcs tényleges társadalmi szerepét. Ezt teszi a marxista materializmus, tehát nemcsak hogy nem tagadja az erkölcsi normák és ideálok szerepét, fordítva, kiszélesíti szférájukat és jelentőségüket.

A Marx előtti és a jelenkori idealista etikai koncepciók az erkölcs szféráját elsősorban az egyénnek egyénhez fűződő viszonyára redukálták. S amennyiben a társadalmi intézményeket erkölcsi értékelés alá vonták, ezt is az egyéni moralitás – és nem a tömegek erkölcsi érdeke – szempontjából tették. Ebből fakadt, hogy ugyan felvázoltak társadalmi ideálokat, szépen hangzó terveket kovácsoltak, de az eszmék és tervek realizálásának eszközeivel, megvalósításuk útjával már nem foglalkoztak; ezt az erkölcsön kívüli – nem eléggé nemes – szférának tartották. A marxista etika pedig azzal,

hogy az eszközök problémáját is, a tömegek gyakorlati mozgalmát is, egyszóval a politika szféráját is bevonta az erkölcsi tájékozódás világába, elméletileg nem csökkentette, fordítva, fokozta az erkölcs gyakorlati társadalomformáló jelentőségét.

Figyelemre méltó, hogy ha a társadalom forradalmi átalakításának konkrét programja kerül szóba, gyakran sajátos „helycsere" figyelhető meg az idealizmus és a materializmus között. A dialektikus materializmus alapján álló tudományos kommunizmus programját, a társadalom és vele az ember természetének átalakítását éppen az *idealista* polgári gondolkodók és publicisták nevezik „idealizmusnak", utópiának, vágyálomnak, ők azok, akik a *vulgármaterializmus* pozícióját foglalják el, „minden meg van határozva, minden öröktől fogva így van és így lesz" stb. érveléssel a valóság forradalmi átalakítása ellen lépnek fel, s éppen ők tartják a marxizmus forradalmi programját idealista jellegű álmodozásnak. Hányszor vetették Marx szemére, hogy vágyálmokat, látomásokat, „ideálokat" követ, s elszakad a valóság „kényszerítő" erejétől.

A fentiekkel ismét csak a bevezetőben felvetett gondolatot bizonyítottuk, miszerint nem az a valóságos elméleti kérdés, hogy elismeri-e a marxizmus az erkölcsi eszme létét, hanem az, hogy milyen tartalmú az. Melyek azok az erkölcsi eszmék és hogyan lehet eljutni hozzájuk, amelyek nem pusztán szubjektív kívánságokat fejeznek ki, hanem a cselekvés motívumává válva képesek elősegíteni a társadalmi és vele az erkölcsi valóság átalakítását.

Ahhoz azonban, hogy ilyen eszméket fogalmazzunk meg, a valóságot a maga tényleges mozgásában, lényegi tendenciáiban, tudományos szinten és a tudomány eszközeinek segítségével is fel kell tárnunk. Erre törekszik a marxista etika, amely tudományos nemcsak abban az értelemben, hogy a kor színvonalán álló tudományos módszerekkel, fogalmi apparátussal közelíti meg az erkölcsi problémákat, illetve az

erkölcsi kijelentéseket (metaetika), hanem – a jelenkori formálisan tudományos igényű etikától eltérően – tartalmi értelemben is: az erkölcsi élet összefüggéseit, mozgástörvényeit objektív létének megfelelően, adekvát módon tárja fel.

De itt egy új probléma vetődik fel, mégpedig az: nem mond-e ellent egymásnak e két mozzanat? Nem zárja-e ki a tudományosság az erkölcsi élet szárnyalását, és az erkölcs értékelő természete nem mond-e ellent a tudomány valóságfeltáró funkciójának? Azaz nincs-e ellentmondás tudomány és erkölcs, tudományosság és forradalmiság között?

MEGISMERÉS ÉS ÉRTÉKELÉS – TUDOMÁNYOSSÁG ÉS NORMATIVITÁS

Eljutottunk a megismerés és értékelés viszonyához, amely nemcsak Marx idejében, de előtte és azóta is a filozófiai gondolkodás egyik sarkalatos problémája. A filozófiában a legélesebben Kant fogalmazta meg a kérdést, ő vetette fel a tényítélet, a regisztrálás (tudomány) és az értékítélet, az értékelés (erkölcs) egymással ellentétes természetét. Azóta a filozófiai és a társadalomtudományi gondolkodáson végigvonul az értékmentesség és értékvállalás, a szcientizmus és humanizmus, az objektív tudományos és ideologikus-értékelő megközelítés – külön irányzatokban is megtestesülő – ellentéte. S ez bevonult a köznapi tudatba is az objektivitás és az értékelés, a tudomány és az erkölcs ellentétének tételezésével.

Nyugodtan állíthatjuk: a tudomány és az erkölcs viszonya a marxi etika egyik sarkkérdése. Így értelmezik ezt a marxisták is és ellenfeleik is. A polgári gondolkodók eklekticizmust, önellentmondást vélnek felfedezni a tudományosság és értékelés egységének tételezésében. Azzal a Lenin által megfogalmazott tétellel szemben, hogy Marx egyszerre volt tudós és forradalmár, Marx munkásságát és személyiségét két, elvileg

különálló világra osztják. Gilles Martinet pl. így ír: „Két Marx volt, a tudós és a cselekvés embere. Sok marxista tévedése az, hogy összetéveszti a tudományos megközelítést és az ideológiai megközelítést. Mindenki tudja, hogy egy tudományos jellegű gazdasági elemzés nem mozgósíthatja a tömegeket... ezért jelképrendszereket kellett létrehozni, mitoszokat kellett teremteni." Sokan képzelik úgy, hogy Marx tudós volt, amikor tudományos munkát írt, és forradalmár volt, amikor közéleti, politikai tevékenységet végzett. A valóságban azonban Marxra és Engelsre nem e megosztottság jellemző – ilyen típusú egyén sok volt a történelem folyamán –, az ő kivételes nagyságuk abban áll, hogy személyükben és tevékenységük valamennyi szférájában egyesítették a két mozzanatot: a közéletben is tudósként és a tudományban is forradalmárként tevékenykedtek. Ez nemcsak személyiségükre, hanem tanításuk lényegére is vonatkozik. Ezért lett forradalmian új az a tudomány, amit létrehoztak: a marxizmus. Benne az objektív tudományos elemzés párosul a forradalmi konzekvenciák levonásával. S megint nem úgy, hogy a marxizmus egymástól elszakítva „elbírja" egyrészt az objektív, tiszta tudományos szemléletet, másrészt az értékelő nézőpontot (akár a politikában, akár az etikában), hanem e két sík szerves egységet alkot egymással. Egységet az egész világnézetben és valamennyi részében, így az etikában is.

Marx és Engels kérdésfeltevése nem az, ami előttük és főleg utánuk számos gondolkodóé: hogyan lehet a tudományt „tisztává", értékmentessé tenni (pozitivizmus), avagy az értékeket, az erkölcsöt a tudomány fölé emelni (irracionalizmus). Az egész marxi rendszer lényegi sajátossága ebből a szempontból: olyan objektív tudományos elemzés, amely éppen ilyen természeténél fogva egyben értékelés is, az etikai koncepció specifikuma pedig: *olyan értékelés, amely objektív tudományos elemzésre épül.*

Marxnak nem volt sem „tudományos", sem „erkölcsi"

a priori ideálja. Számára a mozgó, alakuló, fejlődő valóság létezett, és ennek egyik, a jövőbe mutató tendenciája, az új típusú közösségi asszociáció, a személyiség jövőbeli kiteljesedése, a közösség s minden egyes egyén szabad kifejlődése képezte az „ideált"; ezt a valóságot kutatta, ezt akarta a haladó tendencia érvényre juttatásával formálni, mégpedig a tudomány és az erkölcs segítségével egyaránt.

Marx elvetette az „abszolút tudomány sültgalambját"[15], az empirista tudományosság módszerét, amelynek lényege: mindent megmagyarázó és mindennel egyetértő apologetika.[16] Az olyan tudományt vallotta magáénak, amely a valóság felszíne mögé hatolva képes feltárni annak lényegét, ellentmondásait, mozgástörvényeit, és nem fél a konzekvenciák következetes levonásától. Az ilyen tudomány dialektikus és történeti, tehát kritikus és forradalmi. Amint írja: a dialektika „a fennállónak pozitív megértésébe egyúttal tagadásának, szükségszerű pusztulásának megértését is belefoglalja, minden létrejött formát a mozgás folyamatában fog fel, tehát mulandó oldaláról is, semmi előtt meg nem hajlik, lényegét tekintve kritikus és forradalmár"[17].

Az ilyen értelemben felfogott tudomány már nem idegen a társadalmi viszonyok értékelésétől. Ez a tudomány pártos – pártos nem az előfeltételezés, hanem a konzekvenciák levonása értelmében. Nem rendelkezik előfeltételezett ideállal, és nem máshonnan, nem a tudomány körén kívülről veszi elképzeléseit, ideáljait, hanem elérkezik ezekhez.

Az ilyen tudomány művelőjénél a tudományos igazság és az erkölcsi elkötelezettség motiválja, erősíti és megköveteli egymást. Egyfelől – mint Marxról írja Engels –: „Ha »a tudomány emberéről« ... van szó, neki nem lehet ideálja

[15] *Marx–Engels* Művei. 1. köt. 346. old.
[16] Lásd *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 406. old.
[17] *Marx–Engels* Művei. 23. köt. Budapest 1967. 20. old.

(ti. előlegezett – *F. E.*), ő tudományos eredményeket dolgoz ki, s ha még ehhez pártos ember is, úgy harcol azért, hogy ezeket az eredményeket a gyakorlatba ültessék át."[18]

Másfelől viszont a forradalmi állásfoglalás, az elkötelezettség, az erkölcsi törekvések ösztönzően hatnak a „tudomány emberére", még nagyobb erőfeszítésre késztetik őt, s igénylik is a valóság lényegébe hatoló tudományos kutatást. Bármennyire is igaz az, hogy Marx a valóság belső törvényszerű folyamatából vezeti le és bizonyítja a szocializmus elkerülhetetlenségét, mégsem feltételezhető, hogy tudományos munkája, erőfeszítése, áldozatkészsége csupán a „tiszta" tudomány hevületéből származott volna. Ő maga írta Meyernek, hogy azért nem válaszolt a levelére, „mert folyvást fél lábbal a sírban voltam. *Minden* munkaképes másodpercet ki kellett tehát használnom, hogy elkészüljek művemmel, amelynek feláldoztam egészségemet, az élet örömeit és családomat."[19]

Természetesen itt nem egyszerűen a „tudomány emberének" a tudományhoz és az erkölcshöz való szubjektív viszonyáról van szó. A lényeg a tudomány és az erkölcs objektív összefüggésében van. Marx jogosan fejti ki, hogy ha a tudomány eredményei egy osztály objektív érdekével összhangban állnak, úgy az osztály ezt szükségszerűen magáévá teszi, s erkölcsi elégedetlenségének tudatosan felismert vezérlőelvévé emeli, ha akarja a tudós, ha nem, ha akarják az osztály egyes egyénei, ha nem. A társadalmi viszonyok tudományos feltérképezése nemhogy eltávolít az erkölcsi állásfoglalástól, fordítva, hősi és értelmesen tevékeny pátoszt formál. Amíg „a jövő forradalom cselekvési programjának doktrinér és szükségszerűen fantasztikus előlegezése csak elterel a jelen harcaitól", addig „az uralkodó társadalmi rend elkerülhe-

[18] *Marx–Engels* Werke. 36. köt. Dietz 1967. 198. old.
[19] *Marx–Engels* Művei. 31. köt. Budapest 1973. 215. old.

tetlen és szemünk láttára szakadatlanul végbemenő felbomlásának tudományos felismerése" olyan eszmei eszköz, amely „a valóságos proletárforradalom kitörésének" elegendő záloga.[20] A tudományos felismerés a proletariátusnak érdekeiből eredő ösztönös tudatát történelmi küldetésének felismeréséhez és ahhoz a hősi elhatározáshoz emeli fel, hogy ennek eleget is tesz.[21] Tömeghatásában tehát a tudományosság közvetlenül összekapcsolódik az értékeléssel és az erkölcsi, forradalmi ethosz kialakulásával.

A másik oldalról: az elnyomottak ügye melletti kiállás, az emberek szenvedései elleni harc csak akkor lehet eredményes, ha túllép az érzelmi azonosuláson, a nyomor és megaláztatás elleni tiltakozáson, s olyan eszközök birtokában cselekszik, amelyek a valóságban is segítenek az embereken. Ehhez viszont a valóság tudományos feltérképezése szükséges. Sem reális forradalmiság, sem hatékony erkölcs enélkül nem létezhet. Ahogy a következetes tudomány forradalmiságot és elkötelezettséget szül, úgy a forradalmi erkölcs is, a morális elkötelezettség is, hogy valóban hatékony lehessen, tudományos megalapozottságot igényel.

Az objektív tudományos elemzés és az értékelés szerves egységére Marx életművében számtalan példát találhatunk. Lássunk ezek közül néhányat.

Marx természetesen egyáltalában nem tagadta azt a történelmi tényt, hogy hosszú idő óta s az ő korában is a tudomány és az erkölcs a maguk konkrét társadalmi megnyilvánulási formájában egymást kizárhatják, egymással szembenállhatnak és ellenkező fejlődési tendenciát mutathatnak. Éppen ellenkezőleg, ő volt az, aki elsőként bizonyította be, hogy az antagonisztikus osztálytársadalmakban a köztük levő ellentmondás szükségszerű. A tudomány és az erkölcs

[20] *Marx–Engels:* Válogatott levelek. Szikra 1950. 403–404. old.
[21] Lásd *Marx–Engels* Művei. 17. köt. Budapest 1968. 313. old.

viszonyának antinomikus felfogása éppen ebből a konkrét-történeti megnyilvánulási formájából nőtt ki, tehát az életből került a könyvekbe. Ámde ontológiailag abszolutizált ellentétbe állításuk, miszerint az egyik elvontan jó és célravezető, a másik természete szerint gonosz és torzító, hamis általánosítás maradt. Marx kimutatta, hogy az osztályellentétek felszámolásával megszűnik az elméleti antinómia alapjául szolgáló valóságos ellentmondás tudomány és erkölcs között, s egyszersmind ebből a perspektívából kiindulva képes volt úgy feltárni történetileg ellentmondásos viszonyukat, hogy nem tagadta meg sem a tudomány törekvéseit, sem az erkölcs értékeit.

Nézzük, hogyan foglalt állást kora konkrét problémájában: „Van egy nagy tény, amely ezt a mi XIX. századunkat jellemzi, olyan tény, amelyet egyetlen párt sem mer tagadni. Egyfelől olyan ipari és tudományos erők keltek életre, aminőkről az emberi történelem egyetlen előző korszakának soha még csak sejtelme sem volt. Másfelől a hanyatlás olyan tünetei mutatkoznak, amelyek messze meghaladják a római birodalom utolsó korszakáról feljegyzett szörnyűségeket.

Napjainkban úgy látszik, hogy minden a maga ellentétét hordja méhében. Látjuk, hogy a gépi berendezés, melynek megadatott az a csodatevő erő, hogy rövidebbé és termékenyebbé tegye az emberi munkát, éhezteti és agyondolgoztatja azt. A gazdagság új forrásai valami furcsa, végzetes varázslat folytán a nélkülözés forrásaivá válnak. ... Úgy látszik, hogy amilyen mértékben az emberiség úrrá lesz a természet felett, olyan mértékben válik az ember más embereknek vagy a saját aljasságának rabjává. Úgy látszik, még a tudomány tiszta fénye is csak a tudatlanság sötét hátterén ragyoghat. Mintha minden találmányunk, minden haladásunk arra vezetne, hogy anyagi erőket szellemi élettel ruháznak fel, az emberi életet pedig anyagi erővé tompítják. Ez az antagonizmus egyfelől a modern ipar és tudomány, másfelől a modern

nyomorúság és bomlás között, ez az antagonizmus korunk termelőerői és társadalmi viszonyai között kézzelfogható, parancsoló és vitathatatlan tény. Egyes pártok síránkozhatnak ezen; mások, úgy lehet, szeretnének megszabadulni a modern technikától, hogy megszabaduljanak a modern konfliktusoktól. Vagy azt képzelhetik, hogy ilyen jelentős előrehaladás az iparban kiegészítésül ugyanilyen jelentős visszafejlődést követel a politikában. Ami bennüknet illet, mi nem ismerjük félre annak a fortélyos szellemnek az alakját, amely állandóan megnyilvánul mindezekben az ellentmondásokban. Mi tudjuk, hogy a társadalom új erőinek jó működéséhez csak az szükséges, hogy új emberek legyenek úrrá rajtuk – és ezek az emberek a munkások."[22]

Marx 100 évvel ezelőtt leírt gondolatai annyira időszerűek, mintha csak napjainkban vetette volna papírra őket. E fejtegetések pregnánsan mutatják, hogy Marx a tudomány és az erkölcs konkrét ellentmondását látva nem helyezkedett sem a tudomány, sem az erkölcs abszolút értékként, illetve viszonyuk abszolút ellentétesként való felfogásának álláspontjára. A tudományos-technikai fejlődés és a morális hanyatlás ellentétét nem egyszerűen a tudomány és az erkölcs közötti ellentmondásnak, hanem a tudomány (illetve a tudományos-technikai vívmányok) önellentmondásának, *önmaga ellentétébe fordulásának* is fogta fel. Vagyis az ellentmondások nem a tudománynak mint olyannak a természetéből következnek, hanem az antagonisztikus osztályviszonyokból. Tehát csak az antagonisztikus osztályviszonyok felszámolásával szüntethetők meg, csak ezzel válik lehetővé, hogy a tudománynak mint olyannak a természete – s az erkölcs és a tudomány ennek megfelelő viszonya – elvileg feloldhatatlan ellentmondásoktól mentesen, teljes mértékben érvényesüljön a társadalmi valóságban.

[22] *Marx–Engels* Művei. 12. köt. Budapest 1967. 1–2. old.

A tudomány és az erkölcs eme konkrét történelmi viszonyának értékelése összhangban állt, pontosabban következett Marxnak és Engelsnek az össztörténeti fejlődésről alkotott és különösen a tőkés fejlődésre vonatkozó felfogásának egészéből. Marxtól nemcsak az állt távol, hogy a tudományos-technikai haladás vívmányait az erkölcs nevében elutasítsa, hanem az is, hogy az antagonisztikus osztályviszonyokat, a tőkés fejlődést kizárólag e vívmányok humánus lehetőségeit önnön ellentétükbe fordító, az ember ellen, a kizsákmányolás fokozására felhasználó és – sokszor még az uralkodó erkölcs normáival is megragadható – erkölcsi lealjasodást szülő rossznak tekintse. A tőkés fejlődés egyszersmind történetileg szükségszerű feltétele, létrehozója maguknak e vívmányoknak, a rohamos tudományos-technikai haladásnak, a termelőerők roppant fejlődésének – vagyis világtörténelmi perspektívában ez teremti meg a minden egyes ember teljes kibontakozását lehetővé tevő osztály nélküli társadalom elengedhetetlen anyagi alapjait, az objektív és szubjektív értelemben vett emberi gazdagság kibontakozásának elemeit.

Az „előtörténet" és különösen a tőkés fejlődés e végletesen ellentmondásos egységét Marx és Engels sokszor megfogalmazták. Engels egyhelyütt kifejezetten az erkölcsi rossz pozitív történelmi szerepéről beszél.[23] Marx rendkívül erőteljes képbe sűríti az ellentmondást: „az emberi haladás ahhoz az irtózatos pogány bálványhoz hasonlatos, aki csak megöltek koponyájából issza a nektárt". Ám ez a gyakran így, önmagában idézett szövegrész némileg más hangsúlyt kap a bővebb kontextusban, hívebben fejezve ki azt a fejlődésszemléletet, amelyet fentebb vázoltunk: „A történelem burzsoá szakaszának meg kell teremtenie az új világ anyagi bázisát – egyrészt az emberiség kölcsönös függőségén alapuló egyetemes érintkezést és ennek az érintkezésnek az eszközeit,

[23] Lásd *Marx–Engels* Művei. 1. köt. 502–503. old.

másrészt az ember termelőerőinek fejlődését és az anyagi termelés átalakítását természeti erők fölötti tudományos uralommá. A burzsoá ipar és kereskedelem megteremti egy új világnak ezeket az anyagi feltételeit... Ha majd egy nagy szociális forradalom úrrá lesz a polgári korszak eredményein, a világpiacon és a korszerű termelőerőkön, ... csak akkor nem lesz többé az emberi haladás ahhoz az irtózatos pogány bálványhoz hasonlatos, aki csak megöltek koponyájából issza a nektárt."[24]

A klasszikusoknak a tőkés fejlődést illető álláspontját a morális értékelés tekintetében a következőképpen foglalhatnánk össze. A valóságos ellentmondás megköveteli az értékelés ellentmondásos egységét. E fejlődés *közvetett* morális igenlése náluk elválaszthatatlanul összefonódik *közvetlen* morális tagadásával. Jó példa erre a gyarmatosítás az elmaradott ország szempontjából. Az igenlés e fejlődés világtörténeti tartalmára, a tagadás konkrét-történeti formájára vonatkozik. Ugyanakkor morálisan közvetlenül igenlették az elnyomott tömegeknek a gazdasági-társadalmi fejlődés adott fokán még kilátástalan (pl. Münzer-felkelés), de indítékaiban világtörténelmileg jogosult, az osztályelnyomás megszüntetése felé mutató lázadásait a fejlődés konkrét-történeti formái ellen.

Így fonódik össze e történelemszemléletben a valóság folyamatainak tudományos (precíz, objektív sokoldalúságukban, ellentmondásosságukban való) tükrözése az objektív folyamatok előrevivő oldalához való csatlakozással, az értékeléssel, vagy más szóval a pártossággal.

Tudományosság és pártosság, tényítélet és értékelés, tudomány és erkölcs követelményeinek e dialektikus egyesítésére az egyik legfrappánsabb példa Marx főműve: „A tőke". E mű teljességre törekvő feldolgozása – még ha csak etikai

[24] *Marx–Engels* Művei. 9. köt. Budapest 1964. 214. old.

szempontból is – messze meghaladná e könyv kereteit. Itt csak röviden, szinte utalásszerű példákkal kívánjuk igazolni fenti állításunkat s egyben azt is, hogy e műben adva vannak a marxista etika alapjai, elvileg új megközelítésmódja, amelylyel a korabeli etikai tanítások tartalmát és metodológiáját meghaladta.

Az olvasók közül sokan ismerik „A tőké"-t, a politikai gazdaságtan keretében tanulmányozták is –, s valószínűleg nem kevesen kétkedve fogadják azt a gondolatot, hogy e műben benne rejlik Marx etikájának lényege is. Kételyeiknek látszólag alapot adhat az, hogy ha felnyitják az I. kötetet, már a bevezetőben a következőket olvassák: „...személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és -érdekek hordozói. Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad, bármennyire föléjük emelkedhet is szubjektíve."[25] Erre a helyre már sokan hivatkoztak úgy, hogy nem értették meg vagy nem akarták megérteni Marx gondolatát és a mű egész mondanivalóját. Ha – mondják – a személyek nem egyéniségek, hanem csupán osztályviszonyok hordozói, akkor ezen a szinten az etika fel sem merülhet, sőt az állítás lényege az erkölcs tagadása, az erkölcsi nézőpont és értékelés kizárása.

Mindenekelőtt nyilvánvaló: a fenti gondolatsorból azt a következtetést levonni, hogy itt általában a személyiség és a személyi moralitás tagadásáról van szó, durva félreértés vagy félremagyarázás, hiszen maga Marx írja, hogy csak *itt* – ti. a politikai gazdaságtani elemzés absztrakciós szintjén – nem szól a személyekről mint egyéniségekről, s még itt is hozzá-

[25] *Marx–Engels* Művei. 23. köt. 9. old.

teszi, hogy a személyek *szubjektíve* osztályviszonyaik fölé emelkedhetnek. Tehát, ha úgy tetszik, „lehetőséget hagy" a szubjektív moralitásra.

De a lényeg nem is ez. Éppen arról van szó, igaz-e az a feltételezés, hogy az erkölcs az egyének egyéni cselekvéseihez kötött? Valóban csak akkor beszélhetünk-e erkölcsről, etikáról, ha az egyént mint önmagában való személyiséget kezeljük, avagy az erkölcsnek a személyiségek cselekvésein túlmenő területe is van?

A kantiánus ihletettségű erkölcsi felfogás szerint az erkölcsi élet egyedüli valóságos alanya az, aki öncélként tételeződhet, s ez nem lehet más, mint az egyén; az erkölcsi viszony alakzatai pedig az egyének közötti viszonyok. A jó csak egyénektől származhat, és bűnt is csak személyek követhetnek el. A kanti felfogás a polgári társadalom legletisztultabb elméleti tükrözése, annak minden történelmi jogosultságával, pátoszával, s minden korlátjával együtt. Annak a humanizmusnak a foka ez, amely a személyi függőségben látta az elnyomás egyedüli formáját, és az ettől való megszabadulásban a szabadság maradéktalan beteljesülését. Ám ha a személyi függőség felszámolása minden elnyomás és igazságtalanság felszámolását jelenti, akkor ez a követelés szemben áll ugyan a feudalizmussal, de a polgári jogegyenlőség mögött rejlő személytelen dologi függőségek apologetikája lesz. Ez az elméleti megközelítésmód lehetővé teszi az egyének közötti igazságtalanság és bűn elítélését, de ami a szociális igazságtalanságot illeti, melynek hordozói, „alanyai" nem a személyek, hanem a társadalmi viszonyok, ennek nemcsak értékelésére, de még csak kérdésként való felvetésére is alkalmatlan. „A szem – írja Szolovjev – észrevette az ellentéteket, de a gondolat a kanti metodológiával nem tudta megfogalmazni."[26] Ehhez ki kellett lépni a „tiszta" erkölcs világából

[26] Nauka i moral (Tudomány és erkölcs). Szerk.: *V. I. Tolsztih.* Moszkva 1971. 250. old.

az anyagi, a nem-erkölcsi folyamatokhoz, s a perszonális kapcsolatokon túl a szociális viszonyokat elemezni.

Éppen ezt tette Marx, amikor „A tőké"-ben az egész kapitalista rendszer természetrajzát vázolta fel: e rendszer történelmi helyének megragadásához és erkölcsi megítéléséhez úgy juthatott el, hogy feltárta gazdasági életének lényegét.

Az előbb említett etikai felfogások lényegileg megmaradtak azoknak az illúzióknak a keretében, amelyeket a termelési, tulajdonviszonyoktól önállósult forgalom szférája keltett. A forgalom szférájában nem derülhet fény a tőkés termelés titkára, a pénz tőkévé válására, a kizsákmányolás tényére, tehát jogtalan, erkölcstelen voltára sem. Amikor a munkás és a tőkés a piacon találkozik, „mint egyenrangú árubirtokosok lépnek viszonyba egymással... jogilag tehát mindketten egyenlő személyek"[27]. Ezen a területen tehát a polgári erkölcsi-jogi értékek szempontjából minden tökéletesen rendjén való. „A forgalom, vagyis az árucsere területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham uralkodik. Szabadság! Hiszen egy áru, például a munkaerő vevőjét és eladóját csak szabad akaratuk határozza meg. Mint szabad, jogilag egyenrangú személyek szerződnek egy mással. A szerződés az a végeredmény, amelyben akaratuk közös jogi kifejezést ad magának. Egyenlőség! Hiszen csak mint árubirtokosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért. Tulajdon! Hiszen mindegyikük csak a magáéval rendelkezik. Bentham! Hiszen mindegyikük csak magával törődik. Az egyetlen hatalom, amely őket összeés viszonyba hozza, önhasznuk, külön előnyük, magánérdekük hatalma. És éppen mert mindenki csak magával törődik, és senki sem törődik a másikkal, a dolgok előre megállapított

[27] *Marx–Engels* Művei: 23. köt. 160. old.

harmóniája folytán vagy egy egyetemes ravaszságú gondviselés irányítása következtében valamennyien csak a kölcsönös előny, a közhaszon, a közérdek művét teljesítik be."[28]

Ezen a szinten tehát minden rendben van – s mégsincs minden rendben. Minden rendben van, mert a jogot és az erkölcsöt nem sértik meg, de mégsincs minden rendben, mert két erkölcs van: az egyik a munkásé, aki jövőjére és családjára hivatkozva azt mondja: „Munkaerőm használása és kifosztása egészen különböző dolgok", tehát csökkentsd a munkaidőt; a másik a tőkésé, aki jövőjére és családjára hivatkozva azt mondja: ha a munkás nem termel többet, ő tönkremegy, „ha a munkás a rendelkezésére álló időt a maga részére fogyasztja el, meglopja a tőkést". Mindketten az erkölcsre, a jogra hivatkoznak, amelyet egyikük sem sért meg, mégis két különböző, egyaránt jogos törekvés áll egymással szemben. „Itt tehát antinómia van – állapítja meg Marx –, jog áll joggal szemben, mindkettőt egyaránt szentesíti az árucsere törvénye." Márpedig: „Egyenlő jogok között az erőszak dönt."[29] A „munkanap korlátaiért vívott harc... az ösztőkés, azaz a tőkések osztálya és az összmunkás, vagyis a munkásosztály között"[30], tehát látszólag egyenrangú felek között folyik, mindkét törekvés egyaránt jogos és erkölcsös, noha mindkét fél – osztályérdekének megfelelően – másként fogja fel ugyanazon elveket, normákat.

A marxi elemzés azonban nem marad meg „az egyszerű forgalom, vagyis az árucsere" szférájában uralkodó látszatnál, hanem belép „a termelés rejtett műhelyébe", a termelési folyamat szférájába, mert csak itt lepleződik le „a többletcsinálás titka"[31]. A tőkés–bérmunkás viszony (és ezzel a tőke) gazdasági „titkának" feltárása egyben erkölcsi „titká-

[28] Ugyanott, 167. old.
[29] Ugyanott, 218–219. old.
[30] Ugyanott, 220. old.
[31] Ugyanott, 167. old.

nak" felfedését is jelentette. Annak kimutatása, hogy „az elsajátításnak az árutermelésen és áruforgalmon nyugvó törvénye, vagyis a magántulajdon törvénye, saját, benső, elkerülhetetlen dialektikája révén a maga egyenes ellentétébe csap át"[32], egyben annak kimutatását is jelentette, hogy itt önnön ellentétükként realizálódnak a forgalom szférájában oly szépen érvényesülő, az erkölcsi és jogi értékeknek megfelelő alapelvek, hogy a tőkés–bérmunkás *viszony* ellentétes ezekkel az alapelvekkel. Egyenlőség? A tőkés és a munkás a piacon mint „egyenlő személyek", „egyenrangú árubirtokosok" találkoznak, a termelési folyamat elemzéséből viszont kiderül, hogy olyan „gazdasági kategóriák" – a tőke és a bérmunka – megszemélyesítői, melyek viszonyának lényege az egyenlőtlenség: a meg nem fizetett többletmunka elsajátítása a tőke által, vagyis a munkás kizsákmányolása a tőkés által. „Az egyenértékek kicserélése, amely az eredeti műveletként megjelent, úgy fordult, hogy csak látszólag cserélnek, mert először, a munkaerő ellenében kicserélt tőkerész maga is csak az egyenérték nélkül elsajátított idegen munkatermék része, és, másodszor, ezt a tőkerészt termelőjének, a munkásnak nemcsak pótolnia kell, hanem új többlettel együtt kell pótolnia."[33] Szabadság? „A szerződés, amellyel (a munkás) munkaerejét eladta a tőkésnek, úgyszólván fekete fehér alapon bizonyította, hogy szabadon rendelkezik önmaga felett. Az alku megkötése után kiderül, hogy a munkás nem volt »szabadon cselekvő«, hogy az idő, amelyre szabadságában áll munkaerejét eladni, olyan idő, amelyre kénytelen azt eladni..."[34] Tulajdon? „Eredetileg a tulajdonjog úgy jelent meg előttünk, mint ami saját munkán alapul. ...Most viszont a tulajdon a tőkés oldalán úgy jelenik meg, mint jog arra, hogy idegen meg nem fizetett munkát vagy annak termékét

[32] Ugyanott, 545. old.
[33] Ugyanott.
[34] Ugyanott, 282. old.

elsajátítsa, a munkás oldalán pedig mint lehetetlensége annak, hogy saját termékét elsajátítsa."[35]

A valóságban tehát a kapitalizmusban a „harc az összetőkés, azaz a tőkések osztálya és az összmunkás, vagyis a munkásosztály között" folyik.[36] Ennek az osztályharcnak az eredője az értéktöbbletráta, amely „egzakt módon kifejezi a munkaerő tőke általi, vagyis a munkás tőkés általi kizsákmányolásának fokát"[37].

Ahhoz tehát, hogy a kapitalizmus gazdasági és egyszersmind erkölcsi lényegét fel lehessen tárni, „titkát" megfejteni, a mindennapi érintkezés, a társadalmi élet felszíne alá kellett hatolni: a társadalom termelési viszonyaihoz. Azaz az elkötelezett kutatót az erkölcsi felháborodás is a valóság tudományos felismerésére ösztönözte, más oldalról viszont a reális erkölcsi értékelés (elítélés) csak a tudományos felismerés adataira épülhetett.

Úgy tűnik, az itt ismertetett elemzések meggyőzően mutatják, hogy „A tőke" nemcsak közgazdasági mű, hanem magában foglalja az etikai értékelés elméleti és metodológiai megalapozását; az objektív szemléletmód és az elkötelezett pártosság, a tényítélet és az értékelés, a genetikus és a normatív nézőpont egységét testesíti meg.

Ez az egység, Marx és Engels módszere, a mai napig is élő örökség s elsajátítandó követelmény. Program és követelmény is – hiszen haláluk után még marxista, illetve a marxizmushoz többé-kevésbé kötődő gondolkodóknál is megbomlott ez a szerves egység, s hol az egyik, hol a másik oldala került egyoldalúan előtérbe: egyeseknél a genetikus-determinista szemlélet (pl. Plehanov, Althusser), másoknál a normatív-felvilágosítói tendencia (Sorel, a fiatal Lukács, az 1917

[35] Ugyanott, 545. old.
[36] Ugyanott, 220. old.
[37] Ugyanott, 204. old.

előtti Lunacsarszkij, Bloch stb.), avagy a kettő eklektikus egyvelege (Kautsky, Bernstein). Az etikai elméletek egyoldalúsága lényegében összhangban van a marxista filozófia egészének historicista, illetve aktivista, humanista, illetve „antihumanista" átértékelésével.[38]

A genetikus-determinista szemlélet képviselői Marxra hivatkozva az erkölcsi tényezők, viszonyok és eszmék másodlagosságát vallják, s fő, mondhatnánk egyetlen kutatási területüknek ennek bizonyítását tartják. Tudományos apparátussal, nagy történeti tényanyagra támaszkodva feltárják az erkölcsi eszmények forrásait, kialakulásukat, fejlődésük, változásuk okait. Marxszal összhangban elvetik az utópizmust, a felvilágosítói illúziókat, az álomvilágok konstruálásának kísérleteit. Fő célkitűzésük az utópizmus minden mozzanatának meghaladása, olyannyira, hogy pl. Plehanov, végletesen fogalmazva, azt mondja: „Kapard meg a marxistát, s persze nem mindig, de legtöbb esetben megtalálod a javíthatatlan utópistát."[39] Bár kutatásaik komoly tudományos részeredményekhez vezethetnek, kezükben mégis megtörik a marxi etikai program. Hiszen Marx nemcsak az eszmék forrását kutatta, hanem funkciójukat, átalakító szerepüket is elismerte és a forradalmi gyakorlatban fel is használta. Marx is elveti ugyan az utópizmust, de a történelmi aktivitás lehetőségét már nem. Ez utóbbi mozzanat kizárásával eltorzul az egész filozófiai és etikai nézőpont: a determinizmusból fatalizmus lesz, az utópizmusellenességből az aktivitás lényegtelenné degradálása következik. E koncepció elméleti buktatója az, hogy az aktivitás mozzanatának elhanyagolása és az értékelő szempont zárójelbe tétele vagy egyértelmű tagadása etikai relativizmushoz vezet. Hiszen az erkölcsi struktúrák

[38] Lásd *Hermann I.*: A szocialista kultúra problémái. Kossuth Könyvkiadó 1970.; *L. Sève:* Marxizmus és személyiségelmélet.

[39] *G. V. Plehanov:* Szocsinyenyija. XV. köt. Moszkva 1926. 268. old.

értékeléstől mentes leírása – melyben minden erkölcs osztályerkölcs, és semmi több – azt is jelenti, hogy az osztályerkölcsök mindegyike egyenértékű. Mivel a minden értékeléstől mentes objektivizmus álláspontja képtelen az osztályerkölcsök összehasonlításának objektív kritériumát megadni, a szubjektív kritériumok önkényéhez jut el. A „mindent megérteni" szemléletmódból logikailag következhet a relativizmus kétfajta – de egyaránt kényelmes – álláspontja: a „mindennel egyetérteni" vagy a „mindent tagadni". Továbbá az olyan felfogás számára, amely a valóságot inkább magyarázni, mint átalakítani akarja, a valóság formálására nem marad más eszköz, mint az – általa elítélt – illuzórikus hit a tiszta nevelés, felvilágosítás mindenhatóságában.

A genetikus-determinista szemlélet a munkásmozgalom története során többféle változatban jelentkezett – mint etikai formalizmus, vulgáris empirizmus vagy szcientizmus. De bármily formában nyilvánult is meg, gyakorlati megalkuvó tendenciája mellett elméletileg képtelen volt elkerülni a fenti önellentmondást.

Ha az előző szemlélet az alkalmazkodás moráljának elméleti megfogalmazása volt, a másik egyoldalúság, a felvilágosítói eticizmus a nem-alkalmazkodás eszmei kifejezője kíván lenni. Az eticista koncepció is Marxból indít, a gyakorlat és az eszmék szerepét hirdeti, de – tagadva a forradalom objektív szükségszerűségét, az adott viszonyok szülte érdekek forradalmi cselekvésre késztető erejét – eltúlozza, misztifikálja őket. A történelmet csak vagy főképpen morális alapon ítéli meg, az emberi aktivitásnak is ebben látja egyedüli reális forrását, végeredményben így jut el a felvilágosítás, az érzelmek, a tudat, a képzelet, sőt a misztikus látnoki erő mindenhatóságába vetett hitig.

Marxnál, mint láttuk, a genetikus és az aktivista, a determinista és a népnevelői sík szerves egységet alkot. Mint Lenin írja, aki ebben is követi Marx útját: „Marxnál nyoma sincs

utópizmusnak abban az értelemben, hogy kiagyalja vagy megálmodja az »új« társadalmat. Nem, ő természeti folyamatként tanulmányozza az új társadalomnak a régi*b ő l* való *megszületését,* az utóbbiból az előzőhöz vezető átmeneti formákat. ... »Tanul« a Kommüntől, mint ahogyan egyetlenegy nagy forradalmi gondolkodó sem átallott tanulni az elnyomott osztály nagy mozgalmainak tapasztalataiból, s sohasem tartott vaskalapos »erkölcsprédikációkat«."[40] Marx természetesen, az utópizmust bírálva, nem vitatja el mint mozzanatot a népnevelői funkciót, az agitáció szükségességét. Marxnál és Engelsnél a tudományosság követelménye nem merül ki abban, hogy magyarázzák az életet. Felfogásuk szerint a marxizmus több ennél: programja a tudás aktív felhasználása, nem csupán az önmagáért való ismeret. Ez növeli tudományosságát, és erősíti valóságformáló hatásfokát is. A tudományos szemlélet forradalmi aktivitást szül, a forradalmiság tudományos megalapozottságot igényel. Nem véletlen, hogy általában a marxi filozófia, s konkrétan az etika *tudományos* tartalmát azok őrizték meg és vitték tovább, akik *forradalmi* szelleméhez álltak közel (Lenin, Gramsci stb.). S attól, hogy az eszmék, célok tudományos alapot kaptak, nem veszítettek vonzóerejükből, aktivitásukból, ellenkezőleg: reálisabb formájukban hatékonyabbá, mozgósítóbbá váltak.

SZABADSÁG ÉS ELKÖTELEZETTSÉG

„Moráról és jogról – írta Engels – nem igen lehet beszélni anélkül, hogy ne térnénk ki az úgynevezett szabad akaratnak, az ember beszámíthatóságának, a szükségszerűség és szabadság viszonyának kérdésére."[41]

[40] *Lenin* Összes Művei. 33. köt. Kossuth Könyvkiadó 1965. 44. old.
[41] *Marx–Engels* Művei. 20. köt. 111. old.

Valóban nem létezett s nem is fejthető ki komoly etikai koncepció a szabadság különböző vonatkozásainak elemzése nélkül. Választhatok-e a jó és a rossz között? felelős vagyok-e a tetteimért vagy sem? feltételezi-e a szabadság az aktív cselekvést? nem mond-e ellent az elkötelezettség az önállóságnak? stb., stb. Olyan kérdések ezek, melyek megválaszolása nélkül lehetetlen az erkölcs elméleti megközelítése. De e kérdések már önmagukban is érzékeltetik, hogy itt nemcsak az etika elméleti, filozófiai megalapozásáról van szó, hanem szorosan vett etikai, erkölcsi problémákról is, azaz nemcsak az etika előfeltételeiről, hanem saját belső vonatkozásairól is. Sőt a mai tudomány fényében az is megállapítható, hogy az ún. szabad akarat, a szabad akaratra korlátozott szabadság problémája lényegében nem is az ontológia, hanem az etika körébe tartozik, ez a reális terrénuma. Nem beszélhetünk az erkölcsről anélkül, hogy ne érintenénk a szabad akarat kérdését, de a fordítottja is áll: nem beszélhetünk a szabad akaratról anélkül, hogy tartalmilag ne lenne szó az erkölcsi vonatkozásokról.

A Marx előtti etikai (és filozófiai) koncepciókban a szabadság két szinten merült fel: általános ontológiai (determinizmus–szabadság, és konkrét etikai síkon (beszámíthatóság–választás). E két szintet pedig közvetítő nélkül, közvetlenül vonatkoztatták egymásra, amiből végeredményben az etikai kérdések ontologizálása (Hegel) vagy az ontológia etizálása (Kant) következett. De ez mindkét esetben olyan paradoxonokhoz vezetett, melyek elzárták az utat mind az ontológiai, mind az etikai problémák megoldása elől.

Csak utalásképpen: etikai síkon a következő megoldatlan problémával találkozunk. Az erkölcsi normák sajátosságai közé tartozik, hogy olyan kötelességként állnak az ember előtt, amely feltételezi a szabadságot: az embereknek teljesíteniük *kell* őket, bár módjukban áll a normák szerint élni vagy áthágni azokat. Egyszóval az erkölcsi kötelesség felté-

telezi az egyén szabadságát, a választás lehetőségét azt, hogy az egyén azt tehet, amit akar. Sőt, az erkölcs nemcsak a jó választását, hanem az azzal való egyetértést, belső azonosulást, az egyén önmeghatározó képességét, az öndeterminációt is megkívánja. Így tehát ahhoz, hogy az erkölcsi élet realizálódjon, a választás szabadságára és az öndeterminációs képességre van szükség. Ez igaz, de mindez az ontológiai és etikai vonatkozások egymásba csúsztatásán alapuló koncepciókban elméletileg paradoxonhoz vezetett. A Marx előtti felfogások szerint ugyanis csak akkor beszélhetünk erkölcsről, ha az egyénnek lehetősége van a jó és a rossz közötti választásra. Igen, de az ember csak abban az esetben erkölcsös, ha a jót választja. Viszont mi készteti a jóra? A szóban forgó etikai koncepciók szerint az isteni sugallat (tomizmus) vagy az ész által felismert logikai szükségszerűség (Spinoza), saját jól felfogott érdeke (értelmes egoizmus elve) vagy természeti ösztönei (naturalizmus). De mindegyik esetben, ha a jó mellett dönt, választása már valami által determinált, azaz nem szabad. A jó választása tehát determinált, a rosszé szabad. Így lett a szabadság az erkölcs feltételéből az erkölcs ellenségévé. Más szóval, ha nincs szabadság, nincs erkölcs, de ha realizálódik a szabadság, úgy megszűnik az erkölcs.

Ugyanilyen paradoxonhoz vezet a szabadságnak mint önmeghatározásnak a tételezése is. Itt a következő probléma elé került az elméleti vizsgálódás: mi az elsődleges az ember öndeterminációjában: az ember-e, aki születésénél fogva önmeghatározásra képes, azaz a lényege által determinált, vagy pedig a független választási aktus, amely független az egyén lényegi meghatározottságától is, és mint a pillanatnyi lét abszolút szabad akciója megy végbe. Ha az önmeghatározás az ember lényegéből fakad, úgy ez nem szabadság, hanem a lényege általi meghatározottság, ha pedig a szabadság valóban meghatározottság nélküli választás, úgy a szabadságnak nincs alanya, nincs hordozója, mert nincs foly-

tonos személyiség, csak a választási aktusok sora. Az abszolút öndeterminációparadoxona tehát az, hogy míg az első esetben nincs szabadság, a másodikban nincsen „ön", nincs folytonos személyiség, akire vonatkozna.

Önellentmondáshoz vezet az ily módon értelmezett szabadság gyakorlati követelménye is. Ha a szabadságot nemcsak az erkölcs előfeltételeként, hanem a morál végső elveként fogalmazzuk meg, úgy az autonómia elve, a korlátoktól való abszolút mentesség lesz az erkölcsi ideál. A valóságban ez a polgári individualizmus elméleti megfogalmazása (Bentham), még ha munkásmozgalmi síkra is átterjedt (anarchizmus, Stirner, Bakunyin). Szellemesen, a lényegre tapintva állapította meg Plehanov: „az anarchista olyan ember, aki arra van kárhoztatva, hogy állandóan és mindenütt az ellenkezőjét érje el annak, amit akar".[42] Persze ugyanez vonatkozik a polgári individualistára is, ezért képtelen megszabadulni a burzsoázia saját gyermekétől, az anarchizmustól, hiszen az csak a polgári „laisser faire" elv végigvitt konzekvenciája. Az individualista anarchizmus fő elve az autonómia, a szabadság, a korlátoktól való mentesség. Ahol határok, korlátok vannak, ott – mondják – nincs szabadság. A határ nélküli szabadság azonban önkény, más szóval az erős joga a gyenge korlátozására. Ami az egyiknek szabadság, az a másiknak korlát. Hiszen ha a „tégy, amit akarsz" elv mindenkire vonatkozik, akkor a másik akarata az én korlátom lesz, s ha erősebb az én akaratomnál, úgy kényszerré válik számomra. A határ nélküli szabadság tehát nem más, mint határtalan logikátlanság. Gyakorlatilag pedig az erkölcstelenség megalapozása az erkölcs nevében, mások szabadságának korlátozása az egyéni szabadság nevében, a reakció ügyének szolgálata a forradalom nevében.

A fenti paradoxonokon csak olyan elmélet léphetett túl,

[42] *G. V. Plehanov:* Szocsinyenyija. IV. köt. Moszkva 1923. 238. old.

amely a szabadság és az erkölcs tartalmát a történelmileg alakuló konkrét társadalmi viszonyok rendszeréből vezeti le, s mindkettőt az emberi közösség tevékenységéhez köti. Erre az útra lépett Marx és Engels. Filozófiai rendszerük újdonsága éppen az volt, hogy az eddig általános filozófiai vagy etikai síkon kezelt szabadság-problematikát konkrét társadalmi viszonyok közé helyezték, és az emberi tevékenység konkrét szabadságaként kezelték.

Marx és Engels a konkrét, társadalmi szintű szabadság problémájának felvetésén és megoldásán túl a szabadságkategória különböző vonatkozásainak szinte mindegyikét elemezte vagy érintette. Koncepciójukra éppen a sokoldalúság, valamint a strukturális elrendezettség és szubordináció jellemző. Az alábbiakban – természetesen csak utalásszerűen – érintjük a szabadság általuk tárgyalt legfőbb vonatkozásait.

Materialista történetfelfogásukkal összhangban először is elkülönítették a szabadságtudatot a szabadság objektív tartalmától, azaz különbséget tettek az objektív szabadság és a róla alkotott tudat (érzet), illetve ideál között. Kimutatták, hogy a kettő nem mindig fedi egymást: az adekvát tükrözés mellett hamis illúziók is kialakulhatnak. A „Német ideológiá"-ban mutattak rá az egyik ilyen alapvető illúzióra: „a burzsoá uralom alatt az egyének az elképzelésben szabadabbak, mint régebben, mert életfeltételeik véletlenek számukra; a valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak besorolva dologi hatalom alá"[43].

Ez a megkülönböztetés az erkölcsi szabadság valóságos tartalmának felszínre hozásánál is egészen új kapukat nyitott ki. Igaz ugyan, hogy a szabadság átélése, tudata az erkölcsi szabadságnak elengedhetetlen eleme, s itt valóban jelentősebb helyet foglal el, mint más területeken (pl. a gazdaságban).

[43] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 64. old.

De az, hogy a szabadság kikerült a tudati átélés világából, az erkölcsre vonatkoztatva azt jelentette: lehetővé vált, hogy a szabadságot és magát az erkölcsöt is kiszabadítsák az egyén önmagához való tudati viszonyulásának szűk köréből, s kiterjesszék a közösséghez való viszonyának – a közösség sorsát, körülményeit alakító tevékenységének – értékelésére.

A szabadság mint objektív kategória problematikáján belül három szintet különböztethetünk meg: 1. az általánost – a szabad akarat, illetve a szabadság és szükségszerűség filozófiai, illetve gnoszeológiai kérdésköre; 2. a különöst – a történelmileg változó tartalmú társadalmi szabadság mint a történelmi tevékenység konkrét folyamata és állapota; 3. az egyest – a történelmi haladás meghatározott alakzatai, melyek sorába tartozik a kommunizmus mint a szabadság birodalma.

Továbbá: a szinteken belül megkülönböztethető a szabadság problémakörének két vonatkozása, Engels szavaival élve: formai és tartalmi oldala. Ezek mindhárom szinten (valamint a két utóbbin belül az összes tevékenységszférákban: gazdasági, politikai, művészi, erkölcsi szabadság) egyaránt jelen vannak. Általános filozófiai síkon, az emberi nem tevékenységének, az emberiség szabadságjellegének problémájában ez a két egymással összefüggő oldal így jelenik meg: a formai az ún. szabad akarat és a kauzalitás, a tartalmi szabadság és a szükségszerűség viszonyának kérdése. „...az ember egyes cselekedeteinek minden hajtóereje – írja Engels – szükségképpen az ember fején megy keresztül és akaratának indítóokaivá változik át... Ez a dolog formai oldala, amely magától értetődik; a kérdés csak az, mi a tartalma ennek a csupán formai akaratnak – akár az egyes emberének, akár az államénak – és honnan ered ez a tartalom, miért akarják éppen ezt és nem valami mást."[44]

[44] *Marx–Engels* Művei. 21. köt. 287. old.

Tartalma szerint az akarat akkor szabad, ha a szükségszerűség felismeréséhez kapcsolódik, és ennek révén képes a felette való uralmat kivívni. Lakonikusan fogalmazva: a szabadság nem egyéb, mint a felhasznált szükségszerűség. „A szabadság tehát – összegezi Engels – a természeti szükségszerűségek megismerésére alapozott uralomban áll önmagunk és a külső természet felett; így szükségképpen a történelmi fejlődésnek terméke. ...a kultúrában elért minden előrehaladás egy-egy lépés volt a szabadság felé."[45]

A szabadság mint különös kategória: az emberi társadalmak és a társadalmi emberek konkrét történelmi cselekvésének problémája: állapot és folyamat, küzdelem és eredmény. Mint történelmi folyamatnak, meghatározott állomásai, alakzatai s a körülményekből adódó feladatai vannak. Ezek a viszonylag körülhatárolt alakzatok alkotják a történelmileg változó társadalmi szabadságot. A szabadságnak itt is megvan a formai és a tartalmi oldala. A formai oldal negatív jellegű, mert valamitől való függetlenséget, valamitől való megszabadulást, szabadságot foglal magába, a tartalmi oldal pozitív irányultságú, mert valamire – cselekvésre, társadalomformáló tevékenységre, önkibontakozásra – való szabadságot jelent. Egyszóval a különös szintű szabadság a függetlenség és a dolgok feletti uralom egysége. Sajátos egység ez: korlát és mentesség, függőség és uralom egymást feltételező dialektikája.

A társadalmi síkú szabadság hordozója mindig egy meghatározott kollektív szubjektum. Alanya tehát se nem az egyes egyén, se nem általában az emberiség egésze, hanem egy meghatározott, objektíve strukturált közösség: generáció, nemzeti osztály. Az osztálytársadalmak viszonyai között a társadalmi szabadság releváns szubjektuma az osztály. A szabadság történelmi haladásának igazi, valóságos szub-

[45] *Marx–Engels* Művei. 20. köt. 112–113. old.

jektuma mindig csak az egyik (a haladó) osztály. Ebben az értelemben is a társadalmi szabadság mindig viszonylagos, sohasem lezárt, nem abszolút, egyik vagy másik állomása csak egy-egy lépcsőfok a haladás útján. Plasztikusan fejti ki e tartalmakat Marx „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai"-ban a konkurrenciával kapcsolatban, mely úgy jelenik meg, mint a régi határok és korlátok tagadása. De „ha a szabad konkurrencia feloldotta a korábbi termelési viszonyok és módok korlátait, akkor először is tekintetbe kell vennünk, hogy ami az ő számára korlát, az korábbi termelési módok számára immanens határ volt, amelyen belül természetszerűen fejlődtek és mozogtak. Korlátokká ezek a határok csak azután válnak, miután a termelőerők és érintkezési viszonyok eléggé kifejlődtek ahhoz, hogy a tőke mint olyan a termelés szabályozó elveként kezdhetett fellépni. A határok, amelyeket ledöntött, a tőke mozgása, fejlődése, megvalósulása szempontjából korlátok voltak. Ezzel a tőke semmiképpen nem szüntetett meg minden határt, sem minden korlátot; hanem csak a neki meg nem felelő határokat, amelyek az ő szempontjából korlátok voltak. A saját határain belül – bár ezek egy magasabb nézőpontból a termelés korlátaiként jelennek meg és mint ilyeneket a saját történelmi fejlődése szabja őket – a tőke szabadnak, korlátlannak, azaz csak önmaga által, csak a saját életfeltételei által határoltnak érzi magát... Innen ered másrészt az idétlenség, hogy a szabad konkurrenciát az emberi szabadság végső fejlődésének tekintik, a szabad konkurrencia tagadását pedig egyenlőnek az egyéni szabadság és az egyéni szabadságon alapuló társadalmi termelés tagadásával. Éppenséggel csupán korlátolt alapzaton való szabad fejlődés ez – a tőke uralmának alapzatán. Ezért ez a fajta egyéni szabadság egyszersmind minden egyéni szabadság legteljesebb megszüntetése és az egyéniség teljes alávetése olyan társadalmi feltételeknek, amelyek dologi hatalmak, sőt túl-

hatalmú dolgok – maguktól a vonatkozásban levő egyéntől független dolgok – formáját öltik... Egyébként mihelyt eltűnik az illúzió a konkurrenciáról mint a szabad egyéniség állítólagos abszolút formájáról, ez annak bizonyítéka, hogy a konkurrencia, azaz a tőkére alapozott termelés feltételeit már *korlátoknak* érzik és gondolják, s ezért ezek már *azok is* és mindinkább azok lesznek. Az az állítás, hogy a szabad konkurrencia egyenlő a termelőerők fejlődésének és ezért az emberi szabadságnak végső formájával, nem egyebet jelent, mint hogy a burzsoá uralom a világtörténelem vége – ami persze kellemes gondolat a tegnapelőtti parvenűknek."[46]

A történelmi fejlődés, a szabadság országútján való előrehaladás során létrejön a korlátoktól való mentességnek s az uralomnak egy olyan állapota, amely minőségileg – de nem ontológiailag – különbözik az összes megelőzőtől, s differencia specifikáját éppen a szabadság fogalmával fejezhetjük ki. A marxi koncepcióban a szabadság fogalma ebben az értelemben egy meghatározott konkrét társadalmi organizációhoz kötődik, a kommunizmushoz, „a szabadság birodalmához". A szabadság itt is negatív és pozitív, formai és tartalmi vonatkozások egysége, állapot és folyamat, küzdelem és eredmény, egyszóval mint történelmi folyamat ez sem abszolút, hanem viszonylagos szabadság. Marx „A tőke" III. kötetének sokat vitatott, különféleképpen interpretált gondolatában éppen a társadalmi organizáció specifikumát (szabadságjellegét), de egyben a régi történelmi folyamattal való ontológiai egységét (tehát a szabadság relatív jellegét) hangsúlyozta.

Vizsgáljuk meg e gondolatot egy kissé behatóbban, nemcsak azért, mert a marxizmus értelmezése körüli polémiák egyik sarkalatos pontjává lett, de azért is, mert a külön-

[46] *Marx–Engels* Művei. 46/II. köt. Budapest 1972. 122., 124. old.

böző értelmezésekből különböző etikai konzekvenciák adódtak.

A szóban forgó idézet így hangzik: „A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik az a munka, melyet a nyomor és a külső célszerűség határoz meg; ez a birodalom tehát a dolog természeténél fogva túl van a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján. Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje, ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, s ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik. A szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett, hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erőfelhasználással, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki. Az alapfeltétel a munkanap megrövidítése..."[47]

E gondolatsorban a közvetlenül legtöbbet vitatott, félreértelmezett tétel az, hogy „a szabadság birodalma kívül esik a tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján". Itt voltaképpen egy általános elméleti problémával van dolgunk: az alap és a felépítmény viszonyával, amely a szocializmus építése idején különösen aktuálissá válik. Az első szocialista

[47] *Marx–Engels* Művei. 25. köt. Budapest 1974. 772–773. old.

forradalmak (Oroszország 1917, Magyarország 1919) után megindult s azóta is fel-felújul a vita e tétel értelmezése körül. Valóban, a marxi életmű egészéből kiszakítva a „termelés szféráján kívül" jelentését különbözőképpen foghatjuk fel. S amint lenni szokott, lényegileg a gondolat két irányú torzítása alakult ki. Az egyik oldalon a marxi gondolat technicista leszűkítésével a szabadság birodalmát teljességgel és kizárólag a gépi nagyipar – újabbban az automatizálás – általánossá válásához kötik, azzal azonosítják. A másik oldalon a szabadság birodalmából kizárják az egész gazdaság szféráját mint a szükségszerűség birodalmát, illetve úgy terjesztik ki a szabadság birodalmát a gazdaságra is, hogy az utóbbiban is teljesen megszüntnek tételezik a szükségszerűség mozzanatát.[48]

Mármost, ha a fenti Marx-idézetet csak önmagában veszszük is, máris nyilvánvaló, hogy egyfelől Marx a szabadságot nem azonosította a gépi nagyipar általánossá válásával, másfelől viszont a szabadság birodalmát nem általában a gazdaságon, az anyagi viszonyokon kívülre helyezte, hanem csak a „tulajdonképpeni anyagi termelés szféráján kívül" jelölte ki a helyét. Ez az utóbbi pedig nyilván nem azonos az egész gazdasággal.

Ha az adott gondolatot az egész életmű vonatkozásrendszerébe helyezzük, még világosabbá válik, hogy a kommunizmusban a gazdaság, illetve a gazdaságon kívüli szféra nem

[48] Nem tekintjük feladatunknak ezeknek a koncepcióknak a részletes dokumentálását. Csak példaképpen utalunk Lunacsarszkijnak Szmirnovval folytatott polémiájára az 1920-as évek elején, ahol Lunacsarszkij a technicista értelmezéssel szemben a második típus első változatát képviseli. (Lásd *A. V. Lunacsarszkij:* Válogatott esztétikai munkák. Kossuth Könyvkiadó 1968. 237. old.) A másik változatra jellemző példa Lukács György – a későbbiekben önkritikus szellemben revideált – felfogása a Tanácsköztársaság idején és az 1920-as években. (Lásd pl. Tájékoztató, 1963. 3. 199. old.; Lukács György: Történelem és osztálytudat. Magvető 1971. 27. old.)

azonosítható a szükségszerűség, illetve a szabadság birodalmával. Marx felfogásában a szükségszerűség szabadsággá fejlődik, s a szabadság a szükségszerűség szférájában realizálódik. Másként szólva: a gazdasági tevékenység egyik konkrét alakzata a szükségszerűség szférája, egy másik történelmi szakasza lehet a szabadság kibontakozásának terénuma.

A gazdasági szféra akkor lesz a szabadság birodalma, ha az új típusú szubjektumok új módon mozgatják a fejlett termelőerőket. „A *tömeg többletmunkája* nem feltétele többé az általános gazdagság fejlődésének, éppúgy nem, mint a *kevesek munkátlansága* az emberi fej általános erői fejlődésének. Ezzel a csereértéken nyugvó termelés összeomlik és maga a közvetlen anyagi termelési folyamat leveti a szűkösség és ellentétesség formáját. ...A munka többé nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz. ...Többé a munkás nem iktat be módosított természeti tárgyat középtagként az objektum és maga közé; hanem a természeti folyamatot, amelyet ő iparivá változtat át, iktatja eszközként maga és a szervetlen természet közé, amelyet hatalmába kerít. A munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne. Ebben az átváltozásban nem a közvetlen munka, amelyet az ember maga végez, nem is az idő, amelyet dolgozik, hanem a saját általános termelőerejének elsajátítása, az, hogy megérti a természetet és uralkodik felette társadalomtestként való létezése révén – egyszóval a társadalmi egyén kifejlődése az, ami a termelés és a gazdagság nagy alappilléreként jelenik meg. ...A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére. Ez a közvetlen termelési folyamat álláspontjáról úgy tekinthető, mint *álló-*

tőke termelése: lévén ez az állótőke maga az ember. Hogy egyébként maga a közvetlen munkaidő nem maradhat meg az elvont ellentétben a szabad idővel – ahogy a polgári gazdaságtan álláspontjáról megjelenik –, az magától értetődik. A munka nem válhatik játékká, ahogy Fourier akarja, akinek nagy érdeme marad, hogy nem az elosztásnak, hanem magának a termelési módnak magasabb formában való megszüntetését mint végső célt kimondta. A szabad idő – amely éppúgy pihenőidő, mint magasabb tevékenységre való idő – a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatta, és e más szubjektumként lép ez be azután a közvetlen termelési folyamatba is. Ez az utóbbi egyszersmind diszciplína, a létrejövő emberre való vonatkozásban tekintve, mint ahogy gyakorlás, kísérleti tudomány, anyagilag teremtő és tárgyiasuló tudomány a létrejött emberre való vonatkozásban, akinek fejében a társadalom felhalmozott tudása létezik."[49]

Az idézet, mely „A tőke" előmunkálataiból, tehát a III. kötetben szereplő gondolattal egy időből való, egyértelműen megfejti a szabadság birodalmának titkát. E birodalom nem a gazdaság fölött vagy kívüle van, hanem a felette való emberi uralomban,[50] a szabaddá vált szükségszerűségben.

Azért időztünk kissé hosszasabban ennél a kérdésnél, mert közvetlenül kihat általában az etikai problémára és különösen a kommunista erkölcsre vonatkozó felfogásokra.

[49] *Marx-Engels* Művei. 46/II. köt. 168., 169., 174–175. old.

[50] Engels ezt a következőképpen fejti ki: „A termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokbavételével kiküszöbölődik az árutermelés és ezzel együtt a terméknek a termelő feletti uralma. A társadalmi termelésen belüli anarchiát tervszerű tudatos megszervezettség váltja fel. ...Az emberek saját társadalmasítása, amely eddig a természet és történelem által rájuk oktrojáltként állt velük szemben, most saját szabad tettükké válik. ...Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába." *(Marx-Engels* Művei. 20. köt. 279. old.*)*

Az, hogy ki miben látja a szabadság birodalmát, egyfajta erkölcsi orientációt: technicista, utópista, illetve forradalmi realista tendenciát sugall. Az erkölcs mindig a jövőbe is tekint. Normáit, követelményeit a jövő fejlődésének reális vagy illuzórikus felismerése is determinálja. Az tehát, hogy Marx és Engels hogyan körvonalazta a kommunista erkölcs tartalmát, erősen függött a jövő társadalmának embereszményétől. Ezen összefüggésre a későbbiekben – az ideál elemzésénél – térünk ki.

Most – a marxi szabadságkoncepció főbb tartópilléreinek bemutatása után – arra szorítkozunk, hogy utaljunk annak etikai konzekvenciáira. Itt két síkon kell közelítenünk. A szabadság egyrészt az erkölcs előfeltétele, másrészt realitása, s ebben az értelemben mint specifikus erkölcsi szabadság funkcionál.

A szabadság az erkölcs előfeltétele – így fogalmaztak a Marx előtti etikai koncepciók. Ezzel Marx is egyetértett, csakhogy nála a szabadság nem csupán elméleti előfeltétel, amelynek megoldása nélkül az erkölcsi problematika nem bogozható ki, hanem reális gyakorlati feltétel is, amelynek léte, milyensége az erkölcs gyakorlati megvalósítását s ezen belül a specifikus erkölcsi szabadság realizálódását befolyásolja.

Mit jelent a szabadság mint az erkölcs gyakorlati előfeltétele? Azt, hogy mivel az erkölcsi élet hordozója, az egyén, lényegénél fogva társadalmi lény, ezért élete, útja, reményei és harcai, sikerei és kudarcai elválaszthatatlanok azoktól a körülményektől, amelyek között él. Az egyén, szemben Rousseau tanításával és más elvont antropológiai tanításokkal, nem születik szabadnak (főképpen erkölcsi vonatkozásban), legföljebb többé vagy kevésbé szabad társadalmi körülmények közé kerülhet. Ezek a körülmények meghatározzák erkölcsi szabadságának tartalmát, irányát, értékét. Ez a meghatározás azonban nem egyértelmű, merev. Az egyén ugyan

nem születik szabadnak, de azzá teheti magát, ha megfelelően él a körülmények nyújtotta lehetőségekkel. A körülmények az egyén aktív tevékenysége számára pozitív vagy negatív feltételek. A külső körülmények nem abszolút, hanem csak viszonylagos heteronómiát jelentenek, mely az egyén oldaláról nézve ennek viszonylagos autonómiáját teremti meg. Minél nagyobb az autonómia, annál nagyobb az egyén erkölcsi szabadságának eshetősége. Az egyén szabadságának ilyen kiszélesüléséről ír Marx, s feltételeit a következőkben foglalja össze: „A kommunista társadalom keretében – az egyetlenben, ahol az egyének eredeti és szabad fejlődése nem frázis – ennek feltétele éppen az egyének összefüggése, olyan összefüggés, amely részben a gazdasági előfeltételekben áll, részben a mindenki szabad fejlődéséből eredő szükségképpeni szolidaritásban, és végül az egyéneknek a meglevő termelőerők bázisán kifejtett egyetemes tevékenységi módjában."[51]

De bármilyenek legyenek a külső körülmények, akár a legkedvezőbbek is, önmagukban még nem konstituálják az erkölcsi szabadságot. Csak feltételek, melyekkel az egyén élhet, nem élhet és vissza is élhet. Ezért e szférát *feltételszabadságnak* nevezhetjük, melytől megkülönböztetjük a specifikus, par excellence erkölcsi szabadságot, amely az e feltételekre épülő, azokat felhasználó, azokra visszaható emberi cselekvés tartalmát foglalja magában. Ez a szabadság már nem a cselekvés feltétele, hanem eredménye lesz.[52]

Az erkölcsi gyakorlatban kibontakozó specifikus erkölcsi szabadságnak, mint minden szabadságnak, két vonatkozása, formai és tartalmi oldala különböztethető meg. A formai oldal: az erkölcsi autonómia. Az autonómia nagysága, szélessége (azaz az egyén aktivitása, önállósága, meggyőződése)

[51] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 434. old.

[52] Lásd *O. Drobnyickij:* Sztruktura moralnovo szoznanyija (Az erkölcsi tudat struktúrája). „Voproszi filoszofii", 1974/2.

az egyén és a közösség számára egyaránt érték. Az erkölcsi autonómia foka a személyiség morális nagyságának egyik mércéje. De bármily jelentős, bármily értékes is az erkölcsi szabadság ezen oldala, mégis csak az egyik vonatkozás, csak a magatartás hogyanjára terjed ki, s így különböző irányú tartalmakat hordozhat. Erre is vonatkozik Engels tétele: „Képtelenség tehát a tekintély elvét föltétlenül rossznak, az autonómia elvét föltétlenül jónak nyilvánítani."[53] Az autonómia a szabadság egyik aspektusa, de helytelen lenne kizárólagossá tenni. Aki abszolút értéknek fogja fel, az nemcsak a tartalmi szabadságot tagadja, de a formai oldal értékét is lecsökkenti, a függetlenség tényére devalválja. Holott a függetlenség, a mentesség belső munka nélkül, belső törekvés, aktivitás nélkül nemcsak tartalmi, de még formai szabadságot sem szül. Ezért az erkölcsi szabadságra való törekvésünkben nem azt a célt kell magunk elé tűzni, hogy „*maradj szabad*", „*őrizd meg szabadságodat*" (függetlenségedet, mentességedet), hanem ezt: „*tedd magad szabaddá*", tedd magad sokoldalú, harmonikus személyiséggé, bontakoztasd ki képességeidet, légy alkotó, gazdag egyéniség, környezeted aktív alakítója. Vagyis formális szabadságodat – autonómiádat – töltsd meg pozitív tartalommal.

A tartalmi szabadság, éppen úgy, mint a formai, nem adottság, nem az egyénnel született ajándék. Az ember nem szabadnak születik, csak azzá teheti magát, úgy, hogy környezetét alakító célmegvalósító cselekvéseiben formálja, megvalósítja önmagát. Ehhez pedig először is meg kell ismernie önmagát és a külvilágot, másodszor a kitűzött célokat cselekvések útján, a közösséggel együtt realizálni kell. A szabaddá válás útja tehát: 1. a valóság megismerése; 2. a cselekvés aktív elkötelezettsége.

A szabadságnál azt hangsúlyoztuk, hogy formai oldalá-

[53] *Marx–Engels* Művei. 18. köt. Budapest 1969. 292. old.

nál, az autonómiánál a külső – a körülmények – a belsőn keresztül realizálódik. Itt most minduntalan arra kell utalnunk, hogy a belső csak úgy képes tételezni önmagát, ha a külsőre hat. Ez pedig csak cselekvésen keresztül lehetséges. A szabaddá válás folyamatának legfontosabb állomása: a *gyakorlat*, a *cselekvés*, mégpedig nem a pusztán önmagunkra, hanem a társadalmi valóság (át)alakítására irányuló cselekvés. Ennek reális – bizonyos történelmi korszakokban szinte kizárólagos – lehetőségét a valamely mozgalomhoz, osztályhoz, párthoz, közösséghez való csatlakozás adja. Az egyén, akinek társadalmi célja, mondanivalója, akarata van, tudja, hogy önmagában – közösség, mozgalom nélkül – célját nem képes megvalósítani. Csak a társadalmi élet valóságos viszonyai között, a reális közösséggel együtt érhet el eredményt s érheti el a szabadságot. A közösség iránti elkötelezettség természetesen a közösség szabályainak, rendjének, életének, sorsának, eredményeinek és kudarcainak a vállalását is jelenti, s azt, hogy az egyén fennkölt, légüres térben mozgó kívánságait a valósághoz kötött célok váltsák fel.

Ha viszont az erkölcsi szabadság tartalmi oldala feltételezi az egyén aktív mozgalmi elkötelezettségét, amely a szervezeti fegyelem vállalását jelenti, azaz kötöttséget, felmerül a kérdés: nem ellentétes-e a szabadság tartalmi oldala a formai oldallal, nem zárja-e ki az egyéni autonómiát, az önálló mérlegelésen alapuló választást? Nem gátja-e az elkötelezettség az önkibontakozásnak, nem eredményezi-e a közösséghez való csatlakozás a személyiség elvesztését, azaz a tartalmi szabadság nem zárja-e ki a formai oldal értékeit?

Látszólag paradoxon, a valóságban azonban tény, hogy minél elkötelezettebb és szenvedélyesebb az egyén, annál inkább törekszik feladata önálló elvégzésére, annál harcosabb, érzelmileg telítettebb, akaratilag erősebb, s minél kevésbé elkötelezett, annál inkább megalkuvó, átlagember vagy divatember, még akkor is, ha „egyedül felveszi a har-

cot az egész világgal", és eredetinek hiszi magát. Gyakorlatilag tehát a minimális autonómia minimális elkötelezettséggel párosul, s a maximális elkötelezettség maximális autonómiát szül. Az erkölcsi szabadság marxista felfogásának lényegét így összegezhetjük: *elkötelezett szabadság* és *szabad elkötelezettség*.

Az ekként felfogott szabadság ellentétes egyrészről az etikai abszolutizmus tekintélyuralmi tanításával, másrészről az etikai relativizmus szabadosság-elvével. Nem megalkuvó engedelmesség, nem is öncélú kritizálás, hanem a pozitív alkotás és a kritikai szemlélet egysége. Magába foglalja a negációt, a kritikai mozzanatot is, de nem ez a döntő eleme. Az egyén a szabadságát – mondja Marx – nem a negatív erő révén nyeri el, hogy „ezt meg azt elkerülheti, hanem azon pozitív hatalom révén, hogy igazi egyéniségét érvényesítheti".[54] Az erkölcsi szabadság is elsősorban pozitív irányultságú. Pozitív, mert nem pusztán valamitől való szabadság, hanem valamiben (a társadalmi gyakorlatban) és valamiért való szabadság: még amikor tagad, akkor is valami végett való aktivitás: az egyén önkibontakozása, önmegvalósulása s társadalmi környezetének haladó irányú formálása érdekében való szabadság.

Végezetül utalnunk kell az erkölcsi szabadságnak más szabadságszféráktól eltérő sajátosságaira. Ilyen először is, hogy ugyan a formai és a tartalmi oldal egységén belül az utóbbi a domináns, de az erkölcsi életben a formai oldal az autonómia foka – az, hogy a cselekedetnek milyen a motiváltsága, milyen az egyénnek önmagához való viszonya – a többi szabadságszférához viszonyítva jelentősebb súlyosabban esik a latba, mint más (gazdasági, politikai stb.) területeken.

Továbbá: mint láttuk, a szabadság objektív és szubjektív (tudati) vonatkozásokra osztható. A reális gyakorlati életben

[54] *Marx–Engels* Művei. 2. köt. 129. old.

az objektív szabadság-állapothoz többnyire **kapcsolódik** valamilyen szintű tudati átélés. De a szabadság tudatosítása az objektív szabadság létének nem mindenütt feltétele. Az erkölcsi szabadság specifikuma az, hogy valamilyen fokú és tartalmú szubjektív átélés mindig kialakul, sőt enélkül egyáltalában nem is funkcionálna. Természetesen erkölcsi vonatkozásban is különbség lehet a szabadság objektív foka és szubjektív tudatosítása között, de itt a szubjektív átélés, a szabadság tartalmáról alkotott elképzelés és annak gyakorlati értékelése maga is erkölcsi motívum. S mint ilyen jelentősen befolyásolja az objektív szabadság-állapot formai és tartalmi összetevőit.

Végül az erkölcsi szabadság sajátosságaihoz tartozik, hogy bár az egyén közösség nélkül nem létezik, s nem is vívhatja ki a szabadságát, de erkölcsi vonatkozásban egyénileg felülemelkedhet a közösségi szabadság átlagfokán. Mint Marx mondja „A tőke" már idézett helyen, az egyén nem küzdheti le osztálydetermináltságát, de szubjektíve felülemelkedhet azon.[55] A szubjektív felülemelkedésnek erkölcsi téren van a legnagyobb realitása. Azaz az egyén erkölcsi vonatkozásban a maga számára nagyobb szabadságot képes kivívni, mint amit az objektív adottságok folytán más területeken (pl. politikai és gazdasági szabadsága terén) elérhet, illetve egyénileg magasabb fokú szabadságot valósíthat meg, mint saját közösségének átlagszintje. Így válhat kiemelkedő, nagy egyéniséggé.

[55] Lásd *Marx–Engels* Művei 23. köt. 9. old. Ugyanezt a gondolatot Marx más helyen is kifejti. „A politikai gazdaságtan alapvonalai"-ban így ír: „A külső viszonyoknak, ezeknek a feltételeknek közelebbi vizsgálata megmutatja annak lehetetlenségét, hogy egy osztály stb. egyénei en masse [tömegükben] leküzdjék ezeket anélkül, hogy megszüntetnék őket. Az egyes véletlenszerűen megbirkózhatik velük; de az uralmuk alatt állók tömege nem." (*Marx–Engels* Művei. 46/I. köt. Budapest 1972. 80. old.)

OSZTÁLYERKÖLCS, EGYETEMES ERKÖLCS, EGYÉNI ERKÖLCS

A Marx előtti etikai tanításokban az erkölcs alanyának vizsgálata mint probléma fel sem merült. Az erkölcsi élet hordozójának, szubjektumának – szinte evidencia erejével bíróan – az egyes embert, az egyént tekintették. Emellett egy elvont nembeli szubjektumot is elismertek, de ennek az egyes egyéntől való különbsége elméletileg szintén tisztázatlan volt.

Marx és Engels a szubjektum problémáját általános történelemfilozófiai kérdéssé tették. Kimutatták, hogy a történeti fejlődés hosszú, évezredekig tartó szakaszán – az osztálytársadalmak viszonyai között – a történelmi folyamat, a társadalmi cselekvések döntő fontosságú, kollektív szubjektumai az osztályok, mint az elvont-általános nembeli szubjektum történetileg változó, reálisan létező különös megtestesítői és az egyéni szubjektum meghatározói. Az etika területére vonatkoztatva: az erkölcs alanya nemcsak az egyén, hanem az osztály is, sőt az osztálytársadalmakban az erkölcs tartalmi vonatkozásait elsősorban éppen az osztályjelleg határozza meg, az erkölcs egymástól különböző, egymással ellentétes osztályerkölcsökben létezik.

Az osztály mint kollektív szubjektum felfedezése új kapukat nyitott meg az egész társadalomszemlélet, így az etikai kutatás számára is. Lehetővé vált az egyének cselekvésén túl az osztályok törekvéseinek és az adott társadalmi viszonyoknak a reális, moralizálástól mentes értékelése, lehetővé vált a moralizálás meghaladása anélkül, hogy az erkölcsi nézőpont jogossága és társadalmi szerepe csorbát szenvedett volna. Nem az a moralizálás ugyanis, ha a társadalmi folyamatokat erkölcsi aspektusból értékeljük, hanem az, ha a társadalmi összefüggéseket az egyéni erkölcs kategóriáival,

modelljeivel, szemléletével közelítjük meg, ha az egyéni erkölcsi viszonyokat vetítjük ki az osztályviszonyokra.

Az erkölcsnek osztályszubjektumhoz kötése, metodológiai jelentőségén túl, számos elméleti és gyakorlati konzekvenciával járt. Csak utalásszerűen: elméletileg lehetővé vált a történetiség elvének konkrét kidolgozása, a haladás objektív kritériumának meglelése, az embereszményen kívül a társadalomeszménynek az erkölcsi ideál struktúrájába való bevezetése, a különös és általános (osztály- és egyetemes jelleg) dialektikájának felfedezése. Mindez pedig kihatott a proletárerkölcs tartalmi sajátosságainak normatív megfogalmazására is. Így pl. a dolgozó rétegekben a történelem folyamán felhalmozódott segítőkészség, a közvetlen bajbajutottakkal való együttérzés itt a személyi kapcsolaton túlmenő osztályszolidaritássá alakult át, s ezzel párhuzamosan az elnyomottaknak az elnyomók ellen érzett személyes gyűlölete (gondoljunk pl. a polgári forradalom jelszavára: akasszátok fel az arisztokratákat!) perszonális síkról az osztályviszonyokra terelődött át: a proletár osztályharc célja nem a tőkés személyének megsemmisítése, hanem a tőkés viszonyoké, melyeknek a tőkés csak megszemélyesítője. Természetesen az osztályharcban – a közvetlen ellenséggel való érintkezésben – alárendelt mozzanatként megőrződik a gyűlölet ereje is.

Az erkölcs osztályjellegének feltárása elméleti téren lehetővé tette az abszolutista etikák elvont, időtlen és erőtlen erkölcstanításának meghaladását – s ezzel egy újabb probléma merült fel. Ha ugyanis az erkölcs tartalma koronként és osztályonként változik, ha az erkölcs a változó és különböző érdekek megfogalmazója és kifejezője, azaz ha az erkölcs osztályjellegű, úgy milyen alapon állapítható meg, hogy a különböző osztályerkölcsök, erkölcsi törekvések közül melyikben van több érték? Avagy minden osztályerkölcs egyenértékű, mindegyik egyaránt nemes (jogos), illetve egyaránt alantas (jogtalan)?

E probléma azonban csak látszatprobléma. Pontosabban csak az osztályjelleg relativista, pozitivista felfogása számára reális, de nem a marxi szemléletmód számára. A marxizmusban ugyanis – ellentétben pl. a Marx által kigúnyolt comte-i felfogással – az osztályálláspont és az egyetemes történelmi szemlélet szerves egységet alkot, kölcsönösen feltételezi egymást. Ezt az a valóságos összefüggés és annak felismerése tette lehetővé, hogy a történelemben megjelent az az osztály, a proletariátus, amely csak úgy szabadíthatja fel önmagát, hogy mindennemű osztályelnyomást megszüntet, tehát amelynek különös érdekében először tételeződik perspektivikusan az általános társadalmi érdek konkrét valósággá válása.

Az eddigi történelemben, az emberiség „előtörténetében" az osztály az a különös, melyen keresztül az általános megnyilvánul. Ilyen viszonyok között az osztályerkölcs – leegyszerűsítetten fogalmazva – két szintű törekvést fejezhet ki: az osztálynak az adott gazdasági-társadalmi viszonyokban elfoglalt helyzetéből adódó, erre a helyzetre vonatkozó *külön* érdekét (napi közvetlen érdek), s az osztálynak mint osztálynak az adott gazdasági-társadalmi viszonyokban elfoglalt helyzetéből fakadó, e viszonyok totalitására vonatkozó *különös* érdekét (perspektivikus politikai érdek). A kettő között természetesen nincs éles határvonal, szoros szálak és átmenetek kötik össze őket, de lényegi összhangjuk igen gyakran konfliktusokon át érvényesül. A mindenkori uralkodó osztály különös érdeke az adott formáció fenntartását képviseli, szemben nemcsak az elnyomott osztályok érdekeivel, hanem az uralkodó osztály, illetve az ehhez tartozó csoportok, egyének külön érdekeinek a formáció fenntartását veszélyeztető tendenciáival is. Az elnyomott osztály különös érdeke – az osztály fejlettségének adott fokán kialakulva – az adott termelési mód forradalmi felszámolását képviseli, s így konfliktusba kerülhet az adott termelési módon belüli hely-

zet megjavítására irányuló külön érdekkel. A forradalmi párt feladata éppen az, hogy a konfliktusokkal szemben a lényegi összhangot juttassa érvényre, s az osztályt a napi érdekeiért vívott harcban eljuttassa különös érdekének felismeréséhez. A külön érdekek – nemcsak az uralkodó osztályé, hanem az elnyomott osztályé is – alapvetően az uralkodó erkölcsi normák sajátos, ellentétes értelmezéseiben nyilvánulnak meg, míg az osztályerkölcs mint erkölcsi rendszer a különös érdeket fejezi ki és ennek elsődlegességét képviseli, tehát nem egyszerűen az osztály életformájának különösségét, hanem egyben általános érvényű: az egész társadalmi élet megszervezésének egy adott vagy lehetséges módját képviseli. Engels megállapítása szerint az osztályerkölcs mindig „az uralkodó osztály uralmát és érdekeit igazolta, vagy pedig, mihelyt az elnyomott osztály eléggé hatalmassá vált, az ezen uralom elleni lázadást és az elnyomottak jövő érdekeit képviselte".[56] A tartalomnak ez az általános vonatkozása fejeződik ki abban, hogy az erkölcs sajátosságai közé tartozik az univerzalizáló, egyetemesítő tendencia, hogy az erkölcsi tudat formailag mindig általános alakot ölt magára.

Az ebben az értelemben vett osztályerkölcsök – mint a maguk különös voltában egyszersmind egy adott gazdaságitársadalmi formáció általánosságának, az össztörténeti fejlődés különböző fokainak kifejezői – meghatározott viszonyban állnak az egyetemes emberi haladáshoz. Az osztályerkölcs ilyen felfogásában már adva van a relativizmus elméleti meghaladásának kulcsa. Eszerint az antagonisztikus társadalmakban minden erkölcs osztályerkölcs, de nem mindegyik egyenértékű. Hogy melyik értékesebb, annak fő kritériuma az, hogy melyik osztályerkölcsé a történelmi jövő. Az a magasabb rendű – mondja Engels –, amelyben

[56] *Marx–Engels* Művei. 20. köt. 94–95. old.

Az „általános emberi"-nek természetesen van bizonyos realitása s így elméleti létjogosultsága is. Jobb azonban, ha a meglehetősen lejáratott, különböző illúziókkal terhelt „általános emberi" helyett az „egyetemesség" fogalmát használjuk. Az erkölcs egyetemes jellegéről a következő értelemben jogos beszélnünk.

Egyetemes érvényű az erkölcsben a struktúrája. Amióta erkölcs az erkölcs, vannak általános szerkezeti sajátosságai, pl. az, hogy az erkölcs gyakorlati és tudati elemek, viszonyok és normák egysége, hogy az erkölcsi tudat hierarchikusan felépített (ideálok, alapelvek, kategóriák, normák, erények rendszere) stb. Ez a szerkezet azonban nyilvánvalóan nem tartalmi eleme az erkölcsnek, vizsgálata is inkább a metaetika körébe vág.

Egyetemes jellegű az erkölcs funkciója. Az erkölcs sajátossága éppen a kívántnak mind általánosabbá tétele. Ez azonban nem tényszerűen egyetemes, hanem kívánt tendenciaként, mint az osztályprizmán át megtört általános társadalmi és világtörténeti hivatástudat állandó inspirációja.

Továbbá: az ismétlődő szituációk – mint Engels rámutat – létrehoznak konkrét formában is bizonyos egyetemes érvényű erkölcsi normákat, szokásokat, értékeket.[62] Ezeknek két típusuk van: az egyik az osztályjellegü tradíció szelektált megőrzése, átvétele, a másik az ún. elemi normák általánosan elfogadott köre. Az elemi normák valóban viszonylag egyetemes jellegűek, de éppenséggel annál inkább válhatnak általánosan elfogadottá, a „népi előítélet" erejével bíróvá, minél kisebb a hatósugaruk, minél közelebb állnak a mindennapi élet megszokott, ezerszer ismétlődő perszonális kapcsolataihoz. Ahogy viszont a társadalmi folyama-

[62] Lásd *Marx-Engels* Művei. 20. köt. 94. old.

tok megítéléséről van szó, ezek a – viszonylag hosszú életű – elemi normák egyre kevésbé funkcionálhatnak.[63]

Van – a fentieken kívül – az egyetemességnek még egy igen jelentős reális vonatkozása. Az eddigi történelmi fejlődésben, mint láttuk, az általános, az egyetemes emberi mindig különböző különösökön, osztályerkölcsökön keresztül realizálódott, miközben a haladó osztály erkölcse képviselte az egyetemesség nagyobb fokát. Tehát mindig valamely különös erkölcsi rendszer realizálta az adott korban az általános érdeket, de mindig ellentmondásosan, más érdekek korlátozásán keresztül, a saját osztálykorlátai szabta keretek között. A proletár osztályerkölcs létrejöttével kialakult az a különös, amely potenciálisan tartalmazza az osztálykorlátoktól mentes, egységes, tehát egyetemes emberi erkölcsöt. Ezt az itt először közvetlenül megvalósuló egységet fejezi ki sűrített formában Lenin megállapítása a proletariátus osztályerkölcsének alapvető kritériumáról: erkölcsös az, ami a kommunizmus ügyét szolgálja.[64] A proletariátus nemcsak magáért, de az egész emberiség jövőjéért is harcol, amikor osztálycéljáért, az osztály nélküli társadalom megvalósításáért küzd. A munkásosztály tudja – írja Marx a Párizsi Kommünnel kapcsolatban –, „hogy eljött az ideje, hogy ön-

[63] „A Nemzetközi Munkásszövetség alapító uzeneté"-ben Marx a következőket írta: „szálljanak síkra azért, hogy az erkölcs és igazság egyszerű törvényei, amelyeknek a magánemberek közötti viszonyt kormányozniok kellene a nemzetek közötti érintkezésnek is legfőbb szabályai legyenek". *(Marx–Engels* Művei. 16. köt. Budapest 1964. 10. old.*)* E passzusról azonban Engelshez írott levelében megjegyzi: „Az albizottság minden javaslatomat elfogadta. Csak arra köteleztek, hogy a szervezeti szabályzat bevezetésébe vegyek bele két frázist »kötelességről« és »jogról«, valamint legyen benne az »igazság, erkölcs es igazságosság«. Ezt azonban úgy helyeztem el, hogy ártani nem árthat." *(Marx–Engels* Muvei. 31. köt. 13. old.*)*

[64] Lásd *Lenin* Összes Művei. 41. kot. Kossuth Könyvkiadó 1974. 296 old.

vezeti le közvetlenül az uralkodó gazdasági rendből, de még az erre épülő osztályerkölcs tömegméretű gyakorlatából, az erkölcsösségből sem. Bár a társadalom objektív viszonyai tömegméretekben kialakítják a megfelelő nagy erkölcsi struktúrákat, de az egyéneket nem kényszerítik egyforma magatartásra. A kialakult osztályerkölcs, az erkölcsösség sem uniformizál. Ezen belül is különböző altípusok léteznek: az átlagtudaté, a visszahúzóké s az élenjáróké. S még ezen belül is minden egyes egyén a saját személyes feltételeinek megfelelően alakítja ki életmódját, magához és másokhoz való viszonyáról alkotott elképzelését, azaz a moralitását.

Marx többször expressis verbis elvetette a fatalista tanítást, s a moralitást is beleértve fejtette ki: „nagyon misztikus természetű volna a világtörténelem, ha »véletlenek« nem játszanának benne szerepet... a gyorsulás vagy késlekedés nagyon is ilyen »véletlenektől« függ – s ezek között szerepel az a »véletlen« is, milyen jellemű emberek állnak elsősorban a mozgalom élén."[69] Egy más alkalommal pedig gúnyosan hadakozik azok ellen, akik tagadják az egyének személyes felelősségét azzal az érveléssel, hogy mindenki a saját korának gyermeke, nem tehet mást, mint hogy belenyugszik az adottba, alkalmazkodik a fennállóhoz. Valóban – mondja Marx – „minden ember csak »korának gyermeke«", de ebből nem következik, hogy „többé senkit sem szabad megtámadni, részünkről minden polémia, minden harc megszűnik; nyugodtan eltűrjük ellenfeleink minden rúgását, hiszen mi, a bölcsek, tudjuk, hogy azok csak »koruk gyermekei«, és nem cselekedhetnek másképp, mint ahogyan cselekszenek. Ahelyett, hogy kamatostól visszafizessük nekik a rúgásokat, inkább még sajnálnunk kellene szegényeket."[70]

[69] *Marx–Engels:* Válogatott művek. II. köt. Kossuth Könyvkiadó 1963. 444. old.

[70] Ugyanott, 462. old.

Az egyén erkölcsi természete, a moralitás természetesen csak akkor alakult ki, amikor az egyén leszakadt a közösség köldökzsinórjáról, amikor létrejött az önálló és különálló személyiség. Ennek kialakulása után az egyén tevékenységét kettősség jellemzi: egyrészt mint egy meghatározott társadalmi osztály tagja, átlagegyén, másrészt személyes egyén. Ez a kettősség az egyéni erkölcsben realizálódik. A moralitásnak mint az egyén erkölcsi gyakorlatának és tudatának funkciója egyrészt a társadalomhoz, az osztályhoz való (elhatárolódó, illetve azonosuló) viszonyának szabályozása, másrészt a saját, megismételhetetlenül egyedi mozzanatokat is tartalmazó individuális önszabályozási rendszerének kialakítása. A moralitáson belül kettős viszony alakul ki: az egyik az egyénnek közvetlen embertásaihoz való személyes viszonya, a másik az egyénnek a közösség (az osztály) lényegi érdekéhez való, közéleti viszonya. A mindennapi tudat az erkölcs fogalmát elsősorban a nap mint nap ismétlődő szituációkra, a személyes kapcsolatokra szűkíti. Az erkölcs fogalmán a „rendes" embert érti, aki a személyi érintkezésben az adott erkölcsi szokások és normák szerint él. Az egyéni moralitás azonban nem szűkíthető le az egyénnek önmagához és közvetlen társaihoz való viszonyára, a moralitás tartalmához az objektív körülményekhez való viszony, az ezek formálására és átalakítására irányuló gyakorlati cselekvés, azaz a közéleti mentalitás is hozzátartozik.

A személyes érintkezésben, a köznapi életben az emberi cselekedetek, magatartások áttekinthetőbbek, s a társadalom lényegi ellentétei, antagonizmusai nem kerülnek felszínre, ezért itt, az emberek közötti közvetlen viszonyok értékelésénél használhatók „az erkölcs és igazság egyszerű törvényei". De ezek az egyszerű normák nem vihetők át a közéletre, a gazdasági-társadalmi összfolyamatok területére – noha a köznapi tudat nagyon hajlamos erre. Engels írja: „Míg a közönséges életben az elbírálás alá kerülő viszonyok egyszerűsége

VALÓSÁG ÉS ERKÖLCS

GAZDASÁG ÉS GAZDAGSÁG, ÉRDEK ÉS ERÉNY

A Marx előtti etikai gondolkodás – elsősorban a feudalizmussal szembenálló polgári felvilágosítók keze nyomán – az istentől eljutott az emberig, a transzcendenciától az immanenciáig, de megállt a valóságos társadalmi viszonyok által meghatározott, reális körülményei között aktívan cselekvő ember előtt, megállt az erkölcs társadalmi és történeti jellegének feltárása előtt. Egyszóval az etika vagy csak az eszmények hirdetéséig jutott el, gyakorlatilag az adott korban realizálhatatlan kívánságokat fogalmazva meg (a kanti örök béke, az utópikus szocialisták közvetlen egyenlősége), vagy az adott erkölcsi gyakorlat igazolójává, közvetlen vagy közvetett apologetikává vált (Hegel, Bentham). Egyik etikai irányzat sem tudta az erkölcs *aktív, társadalomformáló* szerepét elméletileg megfogalmazni. Ehhez túl kellett lépni az eddigi morálfilozófiákon, és – látszólag paradox módon – az erkölcs *meghatározottságát* kellett feltárni. Egyszóval az erkölcsöt a társadalmi viszonyokból kellett magyarázni. Engels Feuerbach nézeteit elemezve így ír erről: „Sem a valóságos természetről, sem a valóságos emberről nem tud semmi határozottat mondani. De a feuerbachi elvont embertől csak úgy jutunk el a valóságos eleven emberekhez, ha történelmi cselekvésükben vesszük őket szemügyre. És ettől Feuerbach borzadt... Ám azt a lépést, melyet Feuerbach nem tett meg, mégis meg kellett tenni; az elvont ember kultuszát... a valóságos embe-

rekről és történelmi fejlődésükről szóló tudománnyal kellett helyettesíteni. A feuerbachi álláspontnak ezt a Feuerbachon túlmenő továbbfejlesztését Marx kezdte meg 1845-ben a »Szent család«-ban."[1]

A konkrét társadalmi totalitás, amelyben az erkölcs kialakul, realizálódik és hat, szerves, strukturált egészet alkot, de a gazdasági, politikai és szellemi viszonyok kölcsönhatásán belül a gazdasági oldal prioritással bír.

Természetesen az, hogy a gazdaság egyes mozzanatai és az erkölcs között kölcsönhatás van, nem a marxizmus felfedezése. Régi megfigyelés, hogy a munkatevékenység (meghatározott típusai) vagy a tőle való mentesség, a vagyonok egyenlőtlensége ellentétes erkölcsi mentalitást szül. Már az ókoriak is mondták: „a szegénység rendszerint szégyennel jár, a gazdagság bátorsággal párosul" (Hésziodosz), s ennek fordítottját fejezi ki az ősi kereszténység túlvilági igazságtétele: könnyebb egy tevének átjutnia a tű fokán, mint a gazdagnak bejutnia a mennyországba. A francia felvilágosítók, ha spekulatív módon is, de a fiziokratizmus gazdasági tanításához kapcsolódtak. A Benjamin Franklin által megfogalmazott alaperények – módszeresség, takarékosság, felelősség az adott szóért – a feltörekvő polgárság életformáját szabályozták.

A polgári társadalom és az erkölcs egyes összefüggéseit Hegel is feltárta. Marx és Engels többek között ebben látta a hegeli etika nagyságát. Mennyire szegényes Feuerbach – írja Engels – Hegelhez képest, akinek „etikája vagy erkölcsiségtana a jogfilozófia, és ez felöleli: 1. az elvont jogot, 2. a moralitást és 3. az erkölcsiséget, amely megint magába foglalja: a családot, a polgári társadalmat, az államot"[2].

Sőt kialakul egy filozófiai-etikai iskola, a hasznossági el-

[1] *Marx–Engels* Művei. 21. köt. 278. old.
[2] Ugyanott, 274. old.

da – mondja Marx –, nem aszerint ítéljük meg, amit önmagáról gondol", ugyanúgy a történelmi korszakot „sem ítélhetjük meg a maga tudatából, hanem éppenséggel ezt a tudatot kell az anyagi élet ellentmondásaiból, a társadalmi termelőerők és termelési viszonyok közötti meglevő konfliktusból megmagyarázni"[5]. Valóban: az erkölcsöt a gazdasági viszonyokból kiindulva lehet megmagyarázni, de nem kizárólag azokból: ha a tudat mechanikusan s nem áttételesen tükrözné az „anyagi életet", úgy ez a marxi módszer felesleges lenne: a tudatból is adekvát képet nyerhetnénk a gazdasági alapról. Mindig szem előtt kell tartanuk, hogy az erkölcsi tudat a már történelmileg létrejött alakzatainak prizmáján át tükrözi a történelmileg változó társadalmi formákat. Ezek az alakzatok (ideálok, erkölcsi fogalmak és normák) relatív öntörvényszerűséggel is rendelkeznek. Továbbá a gazdasági viszonyok, elsősorban a tulajdonviszonyok hatása nem egysíkúan, hanem differenciáltan nyilvánul meg, attól is függően, hogy a legegyszerűbb, interperszonális kapcsolatokat, vagy bonyolultabb, az osztályérdekeket pregnánsan kifejező viszonyokat szabályozó normákról van szó.

Az erkölcs és az etikai elméletek is végső soron a valóságot tükrözik. De, amint Plehanov megfogalmazza, a tőkés társadalomban az erkölcstelen gyakorlat nem mindig hoz létre a nietzschei nihilizmushoz vagy a benthami utilitarizmushoz hasonló adekvát elméletet. „Az erkölcstelen gyakorlatnak korántsincs mindig szüksége erkölcstelen elméletre. Ellenkezőleg, az erkölcstelen elmélet gyakran akadálya lehet az erkölcstelen gyakorlatnak... s éppen ezért a modern burzsoázia a Nietzsche iránti minden spontán rokonszenve ellenére is mindig a jó modor jelének fogja tartani Nietzsche amoralizmusának tagadását."[6]

[5] *Marx–Engels* Művei. 13. köt. Budapest 1965. 7. old.

[6] *G. V. Plehanov:* Izbrannije filoszoficseszkije szocsinyenyija. IV. köt. Moszkva 1962. 352. old.

A gazdaság általi determináció tehát nem azt jelenti, hogy az erkölcs mechanikusan, „passzívan" tükrözi vissza a gazdasági viszonyokat. Ellenkezőleg, éppen e meghatározottságból fakad rendeltetése, determináltságából a funkciója. A gazdasági folyamatokban levő feszültségek, ellentmondások ugyanis nem oldódnak meg a felépítményen belül végbemenő és a gazdaságra visszaható politikai és ideológiai harcok nélkül. S e harcok egyik reális eszköze és mezeje az erkölcs. Az erkölcsnek mint a felépítmény egyik elemének is abban rejlik a funkciója, hogy az anyagi viszonyokban elrejtett tendenciákat felszínre hozza, tudatosítja, és saját eszközeivel, a jövőbe mutató törekvések megfogalmazásával (ideál) visszahat rájuk.

A gazdasági törvények a történelem mozgásának legmélyebb okai – mondja Engels –, s éppen ezért a „napi történet eseményeinek és eseménysorozatainak megítélésében sohasem lesz módunk arra, hogy a *végső* gazdasági okokig menjünk vissza. ... [ezek] többnyire hosszú ideig rejtve fejtenek ki hatást... Világos áttekintést egy adott időszak gazdasági történetéről sohasem szerezhetünk azzal egy időben, csupán utólag..."[7] A materialista módszer ezért kénytelen arra szorítkozni, hogy a politikai pártok harcaiban s az erkölcsi konfliktusokban tárja fel, kövesse nyomon a társadalom mélytengeri áramlásait: „Az ébredező bepillantás abba, hogy a fennálló társadalmi berendezések ésszerűtlenek és igazságtalanok, hogy észből értelmetlenség, jótétből csapás lett, csak jele annak, hogy a termelési módszerekben és csereformákban teljes csendben olyan változások mentek végbe, amelyekkel a korábbi gazdasági feltételekre szabott társadalmi rend nem illik össze többé."[8] Ebben áll a mindenkori haladó erkölcs mondhatni legfőbb társadalmi jelentősége. Funkciója a fenn-

[7] *Marx–Engels* Művei. 7. köt. 531. old.
[8] *Marx–Engels* Művei. 20. köt. 262. old.

álló értékelése, a jövő előlegezése s a célhoz vezető akarati energiák felszínre hozása. Így hat vissza az erkölcs legfőbb forrására, a gazdasági viszonyokra.

A kifejtettek a gazdaság és erkölcs viszonyának általános, mondhatnánk „első megközelítésben" megragadható sajátosságait foglalják össze. A gazdaság és az erkölcs kapcsolata azonban mindig konkrét történelmi viszonyok között realizálódik, mindig konkrét formameghatározottságú, hol harmonikusabb, hol ellentmondásosabb. A kapitalizmus körülményei között – objektíve is, s a szubjektív átélés terén még inkább – az eddigi történelem legkonfliktusosabb (elidegenültebb) alakzata jött létre. A kapitalizmusban ugyanis az árutermelési viszonyok elérik maximális kibontakozásukat, és a csereérték nyomja rá a bélyegét az összes nemgazdasági szférára. A csereérték, a profit válik a meghatározóvá az erkölcs terén is, és ennek következtében – mint már szó volt róla – a polgárság gyakorlati életében az egyén élvezetvágya a leegyszerűsített hasznosságvágyra, a bírvágyra korlátozódik.

Olyan társadalom ez, mely mindent a hasznosságon, a pénzen mér le. De a tőkének is szüksége van erkölcsi ideálokra, értékekre. Ezért a gyakorlati élet profán haszonvágyával szemben kialakít egy fennkölt erkölcsi világot, mely telítve van hipokrita erkölcsi szentenciákkal önmaga, de főképpen a kizsákmányoltak számára. Ily módon jön létre a két összeegyeztethetetlen véglet: a gazdasági gyakorlat és az erkölcsi eszmény, ahol mást követel az egyik, s mást javall a másik. „Ha a nemzetgazdászt megkérdezem: A gazdasági törvényeknek engedelmeskedem-e, amikor testemnek idegen kéj számára való kiszolgáltatásából, árubabocsátásából pénzt húzok..., vagy... ha a barátomat eladom a marokkóiaknak..., akkor a nemzetgazdász így válaszol nekem: Nem cselekszel az én törvényeim ellenére; de nézz körül, mit mond Morál néne és Vallás néne... Az elidegenülés lényegében van meg-

alapozva ez, hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan..."[9]

Így alakul ki – a valóságos viszonyok egyik oldalát abszolutizálva – a gazdaság és az erkölcs *elméleti* antinómiája. Marx azonban tovább lép: fenti gondolatát a következőképpen folytatja: „Egyébként a nemzetgazdaságtan és a morál ellentéte is csak *látszat*... A nemzetgazdaságtan csak a *maga módján* kifejezi a morális törvényeket."[10] Vagyis a gazdaság egy meghatározott erkölcsi tartást szül; az erkölcs mindig a gazdasági viszonyok kifejezője.

A gazdaság tehát meghatározza az erkölcsöt, az erkölcs visszahat a gazdaságra, de ez az általános összefüggés társadalmi formációk szerint konkrét történelmi formát kap. A kapitalizmusban elidegenedett viszony áll fenn közöttük. Ez szükségképpen kihat az erkölcsi tudatnak – és elméleti reflexióinak – jellegére, tartalmára is. Mégpedig két egymással ellentétes, egyben egymást feltételező tendenciában jelenik meg: egyrészt kialakul a vulgáris hasznossági elmélet (Bentham), az erkölcsnek az anyagilag hasznossal való azonosítása, másrészt ennek éppen a fordítottja, az erkölcsnek a gazdaságtól való sterilizálása, a hasznostól, az érdektől való függetlenítése (Kant).

Ezzel kapcsolatban lép elő a legfőbb érték, az öncél etikai vonatkozású problémája. Mi a legfőbb érték, mi az emberi társadalom legátfogóbb célja? – ez a kérdés a kapitalizmus körülményei között a „termelés vagy ember" antinómiájaként jelentkezett. Marx viszont a gazdasági életet a termelőerő és a termelési viszony dialektikus egységében és mozgásában fogta fel, de ezen belül a termelőerőt sem redukálta – a polgári felfogásokhoz hasonlóan – a tárgyi állótőkére, a technikára. Felfogásában a termelőerő: az ember és a terme-

[9] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 82–83. old.
[10] Ugyanott, 83. old.

lési eszköz egysége, melyben a döntő szerepet maga az ember játssza. A termelőerő fejlődése így nem más, mint a tárgyi gazdagság növekedése és az emberi erők kifejlődése egyszerre. Antagonisztikussá e viszonyt a polgári forma teszi, s így e forma megszűnésével megszűnik az ellentét a termelés és az ember között. Tehát meghatározott történelmi körülmények között valóban kialakulhat az antagonizmus közöttük, de ez nem *a* termelés és *az* ember, hanem az emberi gazdagság fejlődése és ennek tőkés formája közt áll fenn. Marx egyetért azzal a ricardói megfogalmazással, hogy a „termelés a termelés végett" van, természetesen úgy, hogy azt saját gondolatrendszerébe illeszti: „termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerők kifejlődése, tehát *az emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél*". „Ricardo szentimentális ellenfelei" nem értik meg, hogy „az *emberi* nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével..."[11]

A gazdagság e kétféle koncepcióját Marx a következőkben foglalja össze. Egy kissé hosszabban idézzük, mert e gondolatsorban megtalálható a marxista társadalom- és erkölcsfelfogás lényege:

„... a gazdagság egyrészt olyan dolog, amely dolgokban, anyagi termékekben valósul meg, amelyekkel az ember mint szubjektum áll szemben; másrészt mint érték a gazdagság idegen munka feletti puszta parancsnoklás, amelynek célja nem az uralom, hanem a magánélvezet stb. Minden formában dologi alakban jelenik meg, akár tárgy, akár az egyénen kívül és véletlenül mellette levő tárgy által közvetített viszony. Ily módon a régi szemlélet, amelyben az ember jelenik meg a

[11] *Marx*: Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Budapest 1961. 100. old.

termelés céljaként – bármilyen korlátolt nemzeti, vallási, politikai meghatározásban is –, igen magasztosnak látszik a modern világhoz képest, amelyben a termelés jelenik meg az ember céljaként és a gazdagság a termelés céljaként. Valójában azonban, ha a korlátolt polgári formát lehántjuk, mi egyéb a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. az egyetemes cserében létrehozott egyetemessége? mint a természeti erők – mind az úgynevezett természetnek, mind az ember saját természetének az erői – feletti emberi uralom teljes kifejlődése? mint az ember teremtő hajlamainak abszolút kimunkálása – aminek nincs más előfeltétele, mint a megelőző történelmi fejlődés –, amely a fejlődésnek ezt a totalitását, azaz minden emberi erőnek mint olyannak *előre adott* mércével fel nem mérhető fejlődését öncéllá teszi? mint amikor az ember nem egy meghatározottságban termeli magát újra, hanem a totalitását termeli?... A polgári gazdaságtanban – és a neki megfelelő termelési korszakban – az emberi benső e teljes kimunkálása mint teljes kiürülés, ez az egyetemes tárgyiasulás mint totális elidegenedés, minden meghatározott egyoldalú célnak a lerombolása pedig mint az öncélnak egy egészen külsőleges cél oltárán való feláldozása jelenik meg. Ezért egyrészt a gyermeki ókori világ a magasabbrendűnek jelenik meg. Másrészt valóban az mindenben, ahol zárt alakot, formát és adott lehatárolást keresünk. Az antik világ egy korlátolt álláspontra való elégedettség; a modern világ viszont elégületlenül hagy, illetve ahol magában elégedettnek jelenik meg, ott *közönséges*."[12]

A gazdagságról alkotott különböző elképzelések és a különböző formáira való törekvések természetesen más és más életmódhoz, más és más világszemlélethez, szociális és etikai felfogáshoz kapcsolódnak. Szóltunk már arról pl., hogy a

[12] *Marx-Engels* Művei. 46/I. köt. 367–368. old.

polgári gazdaság alapján az élvezetvágy a maga általános formájába, gazdagodási vágyba koncentrálódik-szegényedik.[13] Ennek sajátossága az, hogy itt a cél és eszköz viszonya megfordul: az lesz a cél (az anyagi javak, a pénz bírása), ami valójában csupán az emberi önkifejlődés külső eszköze, s a valóságos cél (az élettevékenység gazdagsága, a munka) az emberi egyéni egzisztenciájának puszta eszközévé lesz. A kommunista társadalomban viszont, „amelynek alapelve minden egyén teljes és szabad fejlődése"[14], helyreáll a cél és eszköz viszonya, itt „a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet"[15]. Az élvezetvágy itt is egyéni és társadalmi motiváló erő, de már nem redukálódik a hasznossági viszonyra, tartalmát a valóságos gazdagságból nyeri, s arra fog ösztönözni, hogy az ember képességeinek minden oldalú kiművelésében, tehát szabad és sokoldalú önkibontakozásában lelje meg önmaga célját. E társadalomban – írja Marx – a „valódi gazdaságosság – megtakarítás – munkaidő megtakarításában áll... de ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével. Tehát semmiképpen sem az *élvezésről való lemondás,* hanem a termelésre való erő, képességek kifejlesztése és ezért az élvezés képességeinek, valamint eszközeinek kifejlesztése"[16].

A kapitalizmusban az antagonisztikus tulajdonviszonyok miatt ilyen lehetőség, ilyen erkölcs nem alakulhat ki. A polgári morálban – mint láttuk – vagy az emberi-erkölcsi gazdagságnak a vagyonnal való azonosítása, vagy pedig megfordítva, az erkölcsösségnek az anyagi érdekkel való képmutató szembeállítása alakul ki. Ez utóbbi szerint a gazdaság, az anyagi érdek kizárólag „érdekerkölcsöt" – értsd:

[13] Lásd ugyanott, 130. old.
[14] *Marx–Engels* Művei. 23. köt. 553. old.
[15] *Marx–Engels* Művei. 19. köt. Budapest 1969. 19. old.
[16] *Marx–Engels* Művei. 46/II. köt. 174. old.

piszkos erkölcsöt – szül, az igaz erkölcs pedig csak anyagi érdektől mentes lehet. Ahogy a népi tapasztalat kifejezi: aki erényes, az nem érvényesül, s aki érvényesül, az nem erényes.

Vizsgáljuk meg most kissé részletesebben az erény és érvényesülés, erkölcs és érdek viszonyának problémáját. Ez annál is indokoltabb, mivel a polgári viszonyok talaján kialakult és meggyökeresedett – de, mint az eddigiekből is kitűnik, ott sem adekvát – képzetek mint végképp hamissá vált beidegződések még a mi viszonyaink között is tovább élnek a mindennapi tudatban. Az érdek és az erkölcs merev szembeállítása olyan beidegződésekhez kapcsolódik, melyek szerint az érdek csak anyagi, csak gazdasági lehet, és – az erkölcshöz viszonyítva – mindig valami alantas, nem tiszta, úgyszólván szégyellnivaló dolog.

Azonosítható-e hát az érdek a gazdasági haszonnal, az anyagi sikerrel?

Marx és Engels az érdeket sohasem redukálta a gazdasági viszonyokra. Az érdek a marxizmus felfogásában a szükségletkielégítés társadalmi feltételeinek létrehozása vagy kisajátítása, s mint ilyen a társadalmi totalitás egészében, annak minden szférájában jelen van: a gazdasági, a politikai, a szociális és a kulturális viszonyokban egyaránt. Az érdekek heterogének mind minőségük, tárgyuk (gazdasági, szellemi stb.), mind tendenciájuk-irányuk (statikus, dinamikus) szerint. Természetesen amint a társadalmi totalitáson belül a gazdasági szférának, a különféle érdekek között kiemelt, domináns szerepük van a gazdasági érdekeknek.

De a gazdasági érdekek dominanciája sem azonos a szűk hasznossági felfogással. A gazdasági érdek – mint már a gazdagság fogalmának elemzésénél láttuk – nem redukálódik a tárgyak bírására, avagy a szűken értelmezett fiziológiai szükségleteket kielégítő anyagi javak mennyiségi összegére. Másrészt még az anyagi életszínvonalhoz kapcsolódó szükségletek sem pusztán a szükségletkielégítés tárgyához, hanem

a társadalom egészéhez való viszonyt fejeznek ki. „Szükségleteink és élvezeteink – írja Marx – a társadalomból fakadnak; ezért a társadalmon mérjük őket, nem kielégítésük tárgyain. Mivel társadalmi természetűek, viszonylagos természetűek."[17] Még az életszínvonal növekedését sem lehet csupán az anyagi javak növekedésével mérni, ehhez még az a társadalmi helyzet (relatív viszony) is hozzátartozik, amelyben az ember él. A munkás növekvő „jóléte" nemcsak az anyagi javak mennyiségétől, hanem a társadalomban elfoglalt helyétől is függ. „Ha a tőke gyorsan növekedik – írja Marx –, a munkabér emelkedhet: aránytalanul gyorsabban emelkedik a tőke profitja. A munkás anyagi helyzete javult, de társadalmi helyzete rovására."[18] E gondolatot Marx egyszerű példával érzékelteti: „Egy ház lehet nagy vagy kicsi, amíg a környező házak szintén kicsik, kielégít minden társadalmi igényt, mely egy lakással szemben támasztható. De ha a kis ház mellett palota emelkedik, a kis ház kunyhóvá zsugorodik... és akármilyen magasra nő is ... a civilizáció folyamán, ha a szomszédos palota ugyanolyan vagy még nagyobb mértékben nő, a viszonylag kis ház lakója mind kényelmetlenebbül, kielégületlenebbül, nyomottabban érzi magát négy fala között."[19]

Az érdeket tehát nem szabad szűk, prakticista módon csupán a gazdasági-anyagira, még kevésbé azon belül a tárgyak bírására korlátozni. Ellenkezőleg, ha képesek vagyunk a társadalom totalitásában, a gazdasági, politikai, szellemi szférában egyaránt feltárni hatását, az érdeket már nem lehet erkölcsön kívüli, még kevésbé erkölcsellenes tényezőnek tekinteni.

Ezzel voltaképpen már választ adtunk a másik kérdésre is: igaz-e, hogy az érdek mindig számító, piszkos, erkölcs-

[17] *Marx–Engels* Művei. 6. köt. Budapest 1962. 400. old.
[18] Ugyanott, 405. old.
[19] Ugyanott, 400. old.

telen, vagy létezik más minőségben is? A válasz nyilvánvalóan az utóbbit erősíti meg. Ahogy az érdek nem redukálható csak a gazdasági haszonra, az anyagi élvezetre, úgy a számító önérdeken kívül, illetve mellette természetesen kialakul a pozitív, a haladó, az erkölcsös érdek is

Ha az érdekeket fentebb tárgyuk szerint gazdasági, szociális, politikai, kulturális érdekekre osztottuk, itt utalnunk kell a tendenciájuk, irányuk szerinti típusaikra. A történelmi fejlődést a folytonosság és a megszakítottság bonyolult dialektikája jellemzi. Ez az érdekek tartalmában is megnyilvánul, a megőrzés – a statikus oldal – és a meghaladás, a változtatás – a dinamikus oldal – történetileg változó viszonyában, ellentmondásában, illetve ellentétében egy-egy osztály érdekeinek összességén belül, illetve a szembenálló osztályok érdekei közötti viszonyban egyaránt. Az objektív történelmi feladatok, a megőrzés és a módosítás tendenciái objektív érdekeket szülnek, s ezek felismerésük után érdekeltségek és erkölcsi törekvések formájában jelentkeznek. Konkrét történelmi elemzés nélkül lehetetlen meghatározni, hogy a stabilizáló és a forradalmasító törekvések közül melyik a haladó, s éppígy képtelenség elvileg leszögezni – amit a köznapi tudat gyakran megtesz –, hogy minden stabilizáló érdek avagy minden dinamikus törekvés erkölcstelen.

Az erkölcs mindig objektív érdeket fejez ki. Egyik esetben stabilizálja a meglevő viszonyokat. Ez a stabilizáló tendencia nem pusztán az uralkodó osztály érdekei, hatalmának fenntartása szempontjából pozitív, hanem az össztársadalmi funkciók megvalósítása szempontjából is, hiszen „a szabályozottság és rend maga is nélkülözhetetlen mozzanata minden termelési módnak... Éppen a szabályozottság és rend a termelési mód társadalmi megszilárdulásának és ezért a puszta önkénytől és puszta véletlentől való viszonylagos megszabadulásának formája... Ha ez a forma már egy időn át létezett, akkor mint szokás és hagyomány megszilárdul és

végül mint tételes törvényt szentesítik."[20] Az erkölcs szférájában azonban a történelmi folytonosság és megszakítottság dialektikája sajátos módon nyilvánul meg. Egyfelelől az erkölcs, mint láttuk, gyakran a legérzékenyebben, leghamarabb reagál az objektív fejlődés rejtett új tendenciáira, másfelől viszont hajlamos arra is, hogy lemaradjon az objektív viszonyok változásaitól, történetileg önmagukat túlélt, vagy akár már megszűnt viszonyokat rögzítsen. A stabilizáló funkció a történelmi dinamizmustól való elszakadás, megmerevedés esetén konzervatívvá, a fejlődés gátjává válik. A régi és az új küzdelme, amely a társadalmi fejlődés állandó sajátja, ily módon erkölcsi konfliktusokban, harcokban is megnyilvánul – az antagonisztikus osztálytársadalmakban pedig alapvetően a különböző osztályerkölcsök ellentétében, küzdelmében. A reakcióssá váló uralkodó osztály érdekeivel szemben egyre inkább a forradalmi osztály dinamikus, változást követelő különös érdekei esnek egybe objektíve az össztársadalmi érdekkel, a történelmi fejlődés érdekeivel. Az erkölcs dinamikus, forradalmi tendenciái ezeket az új osztályérdekeket fejezik ki. Ez viszont azt jelenti, hogy a forradalmi erkölcs maga sem valami érdektől mentes cél nevében működik, maga is érdeknek van alávetve, csakhogy nem a konzervatívnak, hanem a haladónak.

Összegezve: az érdekek nélkül az erkölcs hatékonyságát vesztené, s ha a reális érdekeket negligálja, hatástalan moralizálássá válik. Viszont a jövőbe mutató, progresszív érdekeket kifejező erkölcs nagy társadalmi, forradalmi erő, amely nélkülözhetetlen az elavult viszonyok – és a hozzájuk kötődő érdekeket kifejező erkölcs – leküzdéséhez. Vagyis: ha az érdek és az erkölcs viszonyára vonatkozó pozitív felfogást tömören kellene megadnunk, úgy azt a következőképpen fogalmazhatnánk meg: *erkölcs nincs érdek nélkül, s az erkölcs egy bizo-*

[20] *Marx–Engels* Művei. 25. köt. 747–748. old.

nyos lényegi oldalát tekintve maga is érdek, egészen addig, hogy beszélhetünk *specifikus erkölcsi érdekről is.*

Mit nevezhetünk specifikus erkölcsi érdeknek? Nyilvánvalóan ennek, mint magának az erkölcsnek is, két oldala, társadalmi és egyéni megnyilvánulási formája van.

Társadalmi szinten a csoportok érdekeltek az ideális erkölcsi hajtóerők funkcionálásában. A társadalmi (osztály-) feladatok elvégzéséhez, különösképpen a haladó érdekkel rendelkező társadalmi csoportoknak, erkölcsi ösztönzőkre van szükségük. Továbbá az adott, empirikus valóságon, a rövid távú érdekeken való túllépés első megfogalmazója, ösztönzője az erkölcsi tényező. A radikális továbblépés egyik tudati feltétele, az új, előremutató igények első megfogalmazója a haladó erkölcs.

Egyéni síkon az erkölcsi érdek végeredményben a történelmileg kialakult erkölcsi szükséglet kielégítéséhez kötött. Ez az erkölcsi szükséglet tartalmát tekintve: az egyénnek az önmagához való hűsége; az elkötelezettsége szerinti tetthez, az ügyhöz való ragaszkodása; s egyidejűleg a mindig sokoldalúbbá, gazdagabbá váló önkibontakozás, a már elért ponton való állandó túllépés.

Az egyén objektív erkölcsi érdeke, hogy olyan társadalmi viszonyok között élhessen, melyek lehetővé teszik azértelmes élet kialakítását. Erkölcsi érdeke az olyan közösség léte, mely képes tevékenységével individuális célját, életének értelmét biztosítani. Erkölcsi érdeke az olyan társadalom, melynek feltételei között objektíve és tömegméretekben az erény és érvényesülés nem szakad el egymástól, hanem egységben van, ahol az ember tevékenységének megítélése összhangban áll tevékenysége eredményének valóságos értékével, ahol az erkölcsös érvényesülés, illetve az érvényesülő erkölcs a társadalmi élet átlagos gyakorlatává válik.

Ahogy a gazdaság és az erkölcs, úgy a politika és az erkölcs kapcsolata is már régtől fogva az elméleti kutatás tárgya. A két szféra viszonyának elméleti megfogalmazása történetileg jól kivehető szabályszerűséget mutat, amely – az antagonisztikus társadalomalakulatokban szükségképpen ellentmondásos – viszonyuk objektív alakulását tükrözi. E formációk felfelé ívelő szakaszaiban – pl. az antikvitás virágkorában vagy a feltörekvő polgárság ideológusainál – a politika és az erkölcs szoros, harmonikus összetartozása az elméleti koncepciók domináns jellemzője. A rabszolgatartó társadalom hanyatlásának időszakában, illetve a tőkés rend uralomra jutását és megszilárdulását követően viszont az erkölcsöt és politikát mint két, egymást kölcsönösen kizáró szférát állították – és állítják – szembe egymással.

A politika és az erkölcs közti ellentétet abszolutizáló – és egyszersmind természetesnek, öröknek, megszüntethetetlennek minősítő, tehát igazoló – felfogások alapjául szolgáló elv a mai napig is az, hogy az erkölcs az ideálok, a célok régiója, a politika pedig a gyakorlat, a napi eszközök a piszkos alkalmazkodás világa. E koncepciók közvetlenül megfogalmazzák a Marx előtti etikai tanítások nagy részében látensen jelenlevő elvet, mely szerint az erkölcs, illetve az etika az eszményekről, a végső célokról szóló tanítás, a célokhoz vezető eszközök, utak azonban nem tartoznak a hatáskörébe. Ugyanezen a merev, metafizikus elválasztáson alapult az ellentétes felfogás, mely az emberi tevékenység céljait zárta ki az erkölcs szférájából, és az erkölcsi „normatív megterhelést" kizárólag az eszközökre összpontosította.

A forradalmi munkásosztály elmélete, a marxizmus számára teljesen elfogadhatatlan az erkölcs és a politika, a cél és az eszköz merev elválasztása és szembeállítása. Ebben a

tekintetben – mint Marx rámutatott[21] – a marxizmus a XVIII. századi francia materializmus hagyományaihoz kapcsolódik, azokat fejleszti tovább. A politika és az erkölcs szerves összetartozásának, kölcsönös megfelelésének elméleti koncepciója itt azon alapul, hogy alapvetően ez jellemzi a két szféra objektív viszonyát is a proletariátus osztályharcában és a hatalomra jutott proletariátus társadalmi gyakorlatában.

Elméleti rendszerük kiforrott stádiumában Marx, Engels (majd Lenin is) a politika fogalmát két értelemben, egy szűkebb és egy tágabb jelentéssel használta. Szűkebb értelemben a politika az állami és az államra irányuló tevékenységek összessége, ezen belül különösen a kormányzási tevékenység. Tágabb értelemben a politika az osztályok mindenfajta tevékenységének egy sajátos oldala, az, amellyel osztályérdekeiket törekszenek minden társadalmi szinten, az osztályharc útján érvényesíteni. Fő célja az osztály uralmának megszerzése, illetve fenntartása. Következésképpen a széles értelemben felfogott politika az a szféra, melyben az osztály önmagára ismer, és közvetlen aktuális tevékenységgel képviseli is önmagát. Ezért lényegében minden társadalmi kérdés, amennyiben az osztály alapvető érdekét, fejlődését, a társadalomban elfoglalt helyét érinti, egyben politikai kérdéssé is lesz.

Mindabból, amit az eddigiekben az erkölcs és a politika marxista felfogásáról elmondottunk, logikusan következik kölcsönös összefüggésük, kapcsolatuk néhány olyan lényeges sajátossága, melyekre témánk szempontjából – tehát a teljesség igénye nélkül – itt röviden utalnunk kell.

A politika és az erkölcs is a felépítményhez tartozik, s mint ilyen, „a társadalom gazdasági szerkezete" által determinált. A politika történelmileg „rövidebb életű" képződmény: az osztályokkal és az állammal együtt keletkezik és hal el. Ez azonban azt is jelenti, hogy a két szféra kapcsola-

[21] Lásd *Marx–Engels* Művei. 2. köt. 129. old.

táról is csak ezeken a történelmi kereteken belül lehet szó, azaz az osztálytársadalmak viszonyai között, ahol mind a politika, mind az erkölcs alapvető tartalmi sajátosságait osztályjellegük határozza meg. Némileg sematikusan fogalmazva: a valóságos történelmi mozgás lényegi kérdése nem *a* politika és *az* erkölcs kapcsolata, illetve ellentéte, hanem az adott társadalomalakulat alapvető osztályainak politikája és erkölcse közti kapcsolat, illetve ellentét. Egy adott osztály politikája és – többé-kevésbé rendszerré fejlődött – erkölcse egyaránt az osztálynak a termelési viszonyok egészében elfoglalt helyét, érdekeit fejezi ki, ez szabja meg egyrészt lényegi tartalmi összetartozásukat, másrészt szembenállásukat az ellentétes érdekű osztály politikájával és erkölcsével.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az egy adott osztály politikája és erkölcse közötti viszony a teljes és feltétlen összhang viszonya. Sőt az antagonisztikus társadalomalakulatok uralkodó osztályainak esetében a két szféra között szükségszerűen feszültségek, ellentétek keletkeznek. Itt is érvényes a „Morál néne" és a gazdaság követelményeinek ellentmondására vonatkozó, fentebb idézett marxi megállapítás. Anélkül, hogy részletesebben elemezni kívánnánk a kérdést, itt csak egy vonatkozására utalunk: arra, hogyan függ össze ez az ellentét a két szféra bizonyos eltérő sajátosságaival, azzal, hogy *ugyanazon* osztályérdekek más és más módon fejeződnek ki bennük. Először is, a politika önálló tevékenységi forma, intézményekben (állam, politikai szervezetek) is megtestesülő gyakorlat, az erkölcs viszont nemcsak hogy nem rendelkezik intézményesült szervezettel, de nem is önálló tevékenységi forma, úgyszólván minden egyéni és társadalmi aktivitásterületen jelen van, de „tiszta formában", mint *csak erkölcsi* gyakorlat nem létezik. Másrészt a politika nem más, mint az osztályoknak egymáshoz és az államhoz való viszonya, azaz benne elsősorban és közvetlenül az osztályviszonyok testesülnek meg. Az erkölcs ezzel szemben univerzális

funkciójú szabályozó rendszer; normái, eszményei olyan területekre is kiterjednek, amelyekben az osztályviszonyok, az osztályérdekek sokszoros áttételeken keresztül, csak mélyreható elméleti elemzéssel feltárhatóan érvényesülnek, illetve amelyek az emberi együttélés általános, látszólag örök, változhatatlan viszonyaiként jelennek meg (egyének közötti, családi, baráti, hivatásbeli viszonyok stb.), és ezt a jelleget „átadják" az őket szabályozó normáknak is. Az erkölcsöt éppen ezek a neki elvont, a mindennapi gyakorlat felett álló, „pártatlanul ítélkező", általános-emberi jelleget kölcsönző sajátosságai teszik alkalmassá osztályfunkciójának betöltésére, az osztályuralom leplezésére-igazolására, azzal, hogy saját osztályfunkcióját, osztályjellegét elleplezik, általános-emberi, össztársadalmi aurával veszik körül. De éppen ezen sajátosságainál fogva szükségszerű, hogy mint az osztályérdekek sokszorosan közvetett, a gyakorlat felett lebegő, általános-emberivé „nemesített" ideológiai tükröződése, ellentétbe kerüljön az osztályérdekek valóságával, az azokat a közvetlen gyakorlati tevékenységben, tehát szükségképpen sokkal közvetlenebbül és nyíltabban kifejező politikával. Történetileg megközelítve a burzsoázia erkölcse és politikája közti feszültséget, azt mondhatjuk, hogy az erkölcs – fenti sajátosságainál fogva és mint szokásszerűsége, tradicionalitása folytán a többinél rugalmatlanabb ideológiai képződmény – mintegy megmerevítve őrzi, konzerválja a feudalizmus ellen küzdő polgárság össztársadalmi küldetésének, a polgári rend örök, általános-emberi mivoltának – abban az időben történelmileg jogosult – illúzióját, eszményeit[22] akkor,

[22] „Minden új osztály..., amely egy előtte uralkodó osztály helyébe lép, kényszerül... a maga érdekét a társadalom valamennyi tagjának közösségi érdekeként feltüntetni, vagyis eszmeileg kifejezve: gondolatainak az általánosság formáját adni, azokat úgy feltüntetni, mint egyedül ésszerű, általános érvényű gondolatokat." (*Marx–Engels* Művei. 3. köt. 46–47. old.)

amikor a társadalmi gyakorlat, a gazdaság és az azt kifejező politika napról napra rácáfol ezekre az illúziókra, szembekerül ezekkel az eszményekkel, s egyre nyilvánvalóbbá válik a burzsoázia osztályérdekeinek ellentéte az össztársadalmi fejlődés érdekeivel.

A fentiekből az is nyilvánvaló, hogy miért a proletariátus az első olyan potenciális, illetve tényleges uralkodó osztály a történelemben, amelynek erkölcse és politikája nem kerül szükségképpen ellentmondásba egymással: ezzel az osztállyal jön létre először a történelemben a (különös) osztályérdek és az össztársadalmi érdek perspektivikus, a történelmi fejlődés során egyre teljesebben realizálódó egysége. Ez persze itt sem azt jelenti, hogy nem jöhetnek létre a két szféra között feszültségek, konfliktusok. Itt csak két vonatkozásra utalunk. Az egyik lehetséges konfliktusforrás a valamely cselekvés politikai és erkölcsi megítélése közötti különbség. „Egyéni szempontból [értsd: erkölcsileg – *F. E.*] igen nagy a különbség – írja Lenin – a gyengeségből árulókká válók és a szándékosan, számításból árulókká válók között; politikai szempontból *nincs* ilyen különbség, mert a politika – emberek millióinak tényleges sorsa, és ezen a sorson nem változtat az, hogy a munkások és szegényparasztok millióit gyengeségből vagy haszonlesésből árulták-e el."[23] Vagyis: a megítélésben, az értékelésben a politika úgyszólván kizárólag a következményre, a tárgyi eredményre irányul, az erkölcs viszont elsősorban a magatartásra és ezen belül a szándékra, a cselekvés motívumára is. Az erkölcsi, illetve a politikai szempontú megítélés helytelen alkalmazásából, összekeveréséből adódó hibákra Marx is többször utalt. Egyfelől pl. Freiligrath-tal kapcsolatban figyelmeztetett arra, hogy az erkölcsi, gyakorlati jellemtelenséget elméletileg ne tömjénezzék „politikai erényként"[24], másfelől rámutatott, hogy túlzott tisztességes

[23] *Lenin* Összes Művei. 40. köt. Kossuth Könyvkiadó 1974. 124. old.
[24] Lásd *Marx–Engels* Művei. 29. köt. Budapest 1972. 487. old.

aggályoskodásból nem szabad – mint azt a Párizsi Kommün tette – a szükséges politikai eszközökről lemondani, mert az ellenség ezt a humanizmust politikai gyöngeségnek véli.[25]

A másik lehetséges feszültségforrás abból adódik, hogy az erkölcs – mint korábban láttuk – a munkásosztály össztársadalmi vonatkozású különös érdekeit képviseli, a politika pedig a különös érdekek és a külön érdekek egyeztetésének, összehangolásának színtere is. Szorosan ehhez kapcsolódik az is, amikor azért alakul ki ellentét a két szféra között, mert a politika túlzottan a napi szükségletekre, a taktikára orientálódik, illetve az erkölcs – az adott lehetőségeket figyelmen kívül hagyva – az eszményekre, a végcélra, a világtörténeti tendenciára.

A forradalmi proletariátus erkölcse és politikája közötti viszony azonban alapvetően és szükségszerűen az összhang, a megfelelés viszonya. Elemzésében induljunk ki most abból a fentebb már érintett általános sajátosságukból, hogy az erkölcs távolabb áll a gazdasági szférától, mint az azt legkoncentráltabban kifejező politika. S amennyivel távolabb áll tőle, amennyivel közvetettebben tükrözi, annyival „gyengébb" is a közvetlen társadalmi hatás, a társadalomátalakítás vonatkozásában. Az erkölcs önmagában nem képes a körülmények formálására, csak a politika közvetítésével.

A politikai cselekvéstől előkelően elzárkózó, visszahúzódó erkölcs valójában lemond eszményeinek megvalósításáról. Vaslogikával fejti ki Plehanov, hogy ha az erkölcs csak az egyes személyek tökéletesítését tűzi ki célul, feloldhatatlan ellentmondásba jut. „...tökéletesedésük vagy megváltoztatja az emberek egymáshoz való viszonyát a társadalomban, és akkor a morál átcsap politikába, vagy pedig nem érinti ezt a viszonyt, és akkor a morál hamarosan egy helyben fog topogni; akkor az egyes személyek tökéletesedése öncélúvá

[25] Lásd *Marx–Engels* Művei. 17. köt. 302–303. old.

válik, vagyis elveszti minden gyakorlati célját, és akkor a tökéletesebbé vált individuumoknak a többi emberhez való viszonyukban már semmi szükségük a morálra. Ez pedig azt jelenti, hogy *a morál megsemmisíti önmagát.*"[26]

Ahhoz tehát, hogy valóban hatékony és reális erkölcsi eszméket és ideálokat képviseljünk, meg kell találnunk megvalósításuk eszközeit és útjait. Az eszmények megvalósításának útja pedig nem az egyén belső, önmagára irányuló „szellemi munkája", az öntökéletesítés, hanem a társadalmi körülmények megváltoztatásáért vívott küzdelem. Vagyis: meg kell találni azt a társadalmi területet, ahol a kollektív szubjektum, az osztály képes közvetlenül kezébe venni a társadalmi körülmények formálását. E terület pedig nem lehet más, mint a politikai tevékenység szférája. Így vált a politika Marx és Engels etikai tanításának is egyik centrális kérdésévé. A politika tehát az a terület, amelyen az erkölcsi eszményhez, célhoz vezető utak és eszközök meglelhetők és kiválaszthatók. A két szféra kapcsolata azonban átfogóbb, több ennél. Egymást átható kölcsönhatásukat – melyre az egységen belüli különbség és a különbségen belüli egység jellemző – úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a politika benne van az erkölcsben, és az erkölcs benne van a politikában.

A politika benne van az erkölcsben, amennyiben a politikai viszonyok is meghatározzák az erkölcs tartalmát, konkrét értékeit, irányultságát. Ahogy az erkölcs túllép a privátszféra leegyszerűsített viszonyain és a szemlélődés álláspontján, s eljut az aktív tevékenység, a társadalmi viszonyok átalakításának területére, úgy nyomban közvetlenebbül politikai tartalmúvá válik. S a politika nemcsak az erkölcsi eszmények megvalósításának külső eszköze, hanem az erkölcsi önkibontakozás belső lehetősége és tevékenységi módja is. A

[26] *G. V. Plehanov:* Irodalom és esztétika. Kossuth Könyvkiadó 1962. 516. old.

felszabadulás reális eszközének meglelésén túl már maga a politikai tevékenységben való részvétel egyben a felszabadulás első aktusa is. A tudatos politikai harcok színterén ugyanis olyan tömegek lépnek be az aktív tevékenységbe, amelyek addig távol maradtak, közömbösek voltak, amelyek számára addig nem nyílt meg az út a közösség és a maguk sorsának tudatos formálására, irányítására. A tudatos gyakorlati politikai tevékenységben az ember nemcsak eszményei megvalósításának eszközeihez jut el, hanem magában e tevékenységben leküzdi a partikularitás, az atomizáltság, a közömbösség öndeformáló állapotát, s a közösség sorsában való részvétellel a maga számára is megnyitja személyes gazdagodásának, kibontakozásának útját. A politikai harc és annak legfőbb formája, a forradalom, a tömegek morális és szellemi nevelésének döntő tényezője is.[27]

Más oldalról *a forradalmi politikában benne van az erkölcs.* A politikai tevékenységnek figyelembe kell vennie a tömegek erkölcsi felkészültségét, kialakult igényeit, szokásait. A negatív erkölcsi szokások lerombolásán és a pozitív erkölcsi tradíciók őrzésén túlmenően az erkölcs annyiban is benne van a politikában, hogy a politikai taktika számára mintegy állandó figyelmeztetésül szolgál: nehogy a szükséges kompromisszum, a „becsületes forradalmiság" (Marx) álláspontjáról letérve a megalkuvó „reálpolitika" útjára lépjen. Még átfogóbban: az erkölcs a történelmi folyamat menetéből leszűrt eszmény tételezésével állandó jelzés: nehogy a politika szükséges és jogos eszközből öncélúvá deformálódjon, nehogy miközben teljesíti „a munkásosztály nagy kötelességéből", a politikai hatalom meghódításából adódó feladatokat, elfeledkezzen arról, hogy végeredményben „a munkásosztály gazdasági felszabadítása a nagy cél, amelynek minden politikai mozgalmat mint eszközt alá kell rendelni"[28].

[27] Lásd *Marx–Engels* Művei. 17. köt. 382. old.

[28] *Marx–Engels* Művei. 16. köt. 12. old.

Marx és Engels az erkölcs politikai tartalmának és a politika erkölcsi vonatkozásainak számos konkrét problémáját is (erőszak, a politikus személyisége, cél és eszköz stb.) kidolgozta, illetve érintette. Ezek közül az alábbiakban csak a cél és eszköz viszonyára térünk ki, mégpedig – noha természetesen e kérdés más tevékenységformákra is kiterjed – csak a politika vonatkozásában.

Erkölcs és politika viszonya az etikai, illetve politikai elméletekben a legkoncentráltabban cél és eszköz problémájaként került megfogalmazásra. S fordítva is, amikor a cél és eszköz problémája elméletileg felmerült, lényegében a politika és erkölcs általános viszonyáról volt szó. A közkeletű felfogások legnagyobb része lényegileg két – egymással ellentétes, de valójában egymásból fakadó – típusba sorolható. Az egyik típus alapelve ez: „a cél szentesíti az eszközt", a másiké ez: „az eszköz minősíti a célt". Mindkét felfogás közös jellemzője az, hogy egy reális elméleti, illetve társadalmi viszonyt – a cél és az eszköz, illetve az erkölcs és a politika kapcsolatát – többszörösen eltorzított módon ragad meg: egyrészt túlságosan absztrakt formában (elvont jó és elvont rossz), másrészt metafizikusan abszolutizált tartalommal (vagy csak a cél, vagy csak az eszköz dominanciájának, értékjellegének alapján állva).

Marx és Engels elvetette a széplelkek moralizáló felfogását, „az eszköz minősíti a célt" elvet éppen úgy, mint „a cél szentesíti az eszközt" jezsuita tételének különböző válfajait. E tanítások részletes elemzése helyett csak egy konkrét problémát vizsgálunk meg: azt, hogy mi a viszonya a marxistáknak, a kommunistáknak „a cél szentesíti az eszközt" elvhez.

Történelmi tapasztalat, hogy az uralkodó osztályok a feltörekvő forradalmi mozgalmak ellen mindig „a cél szentesíti az eszközt" vádját hangoztatják. A forradalmi munkásmozgalommal szemben is, kialakulásától egészen a mai napig, az egyik legfőbb vád az, hogy a marxisták, a kommunisták poli-

tikai gyakorlata „a cél szentesíti az eszközt" elvén alapul, azt testesíti meg. Ez a szemrehányás azonban mindig visszás: mögötte valójában a burzsoázia saját módszereinek vagy céljainak palástolása húzódik meg. Valójában nem is az eszközzel van bajuk, hanem azzal a *céllal,* amelyre a feltörekvő osztályok törekednek. Marx már a munkásmozgalom kialakulásának kezdetén leleplezte ezt a demagógiát. A burzsoázia – írta – „saját kezében minden fegyvert jogosnak tartott a plebejus ellen, míg a plebejus kezében bármilyen fegyver már magában véve bűntettnek számított"[29]. E vád mögött Lenin is a hazug képmutatást mutatta ki: „A nemzetközi burzsoázia – írta – 10 millió embert ölt meg, 20 milliót tett nyomorékká »saját« háborújában, amely annak eldöntéséért folyik, hogy az angol vagy a német rablók uralkodjanak-e az egész világon. Ha a *mi* háborúnk... az elnyomók és kizsákmányolók ellen, az egész világon félmillió vagy egymillió áldozatot fog követelni, a burzsoázia azt fogja mondani, hogy az előző áldozatok jogosak, az utóbbiak bűnösek."[30]

Az, hogy szentesíti-e a cél az eszközt, túlságosan elvont kérdés. Tulajdonképpeni értelme az, szentesíti-e a jó cél a rossz eszközt. Másképpen megfogalmazva: az önmagában véve jó cél jóvá, jogosulttá teszi-e az önmagában véve rossz eszközt vagy sem? A szabatosabb megfogalmazás nyomban felszínre hozza a kérdésfeltevés elméleti zavarosságát. A marxizmus abból indul ki, hogy a cél és az eszköz viszonyában az egyoldalú prioritásra kérdező problémafelvetés eleve téves. Cél és eszköz – éppen úgy, mint forma és tartalom, szabadság és szükségszerűség – korrelatív viszonyt jelölő kategóriák, egymástól elválaszthatatlanok, egymás által léteznek, tehát csak egymással való relációjukban értelmezhetők. Ugyanez vonatkozik a célon és az eszközön túl az ered-

[29] *Marx–Engels* Művei. 17. köt. 329. old.

[30] *Lenin* Összes Művei 37. köt. Kossuth Könyvkiadó 1973. 56. old.

ményre is. A marxista etikának tehát a cél–eszköz viszony differenciált elemzésében az alábbi főbb vonatkozásokat kell figyelembe venni:

1. Először is meg kell különböztetnünk a *szándék-célt* a *tevékenység-céltól*. Az emberek, nem téve különbséget e kettő között, gyakran a cél fogalmát a szándékkal helyettesítik.

A szándék-cél egyrészt egy elvont (sem tartalma, sem eszközei által nem konkretizált) kívánság-cél, másrészt a tevékenység motívumaként kifejezi, hogy miképpen viszonyul az egyén a jövő várható eseményeihez, miért kívánja, illetve miért utasítja el azokat. A szándék-célban tehát a tevékenység *indítékának* tartalma fogalmazódik meg, és ezért nem vonatkoztatható közvetlenül a tevékenység eredményére. A szándék-cél természetesen így vagy úgy minősíti a tevékenységet, de inkább annak szubjektumát, s nem az eredményét. De a szándék önmagában még a személyiség értékéről sem árul el mindent. Egy-egy szubjektív szándék (pl. érvényesülés vagy önfeláldozás) mögött többféle, pozitív vagy negatív tartalom húzódhat meg.

A szándék-cél önmagában még csak elvont törekvés; hogy valósággá váljon, akarattá, elhatározássá kell átalakulnia. Nem elég a jóra vágyni – a jót cselekvően akarni is kell. A cselekvőképes akaratnak ezért az elvont szándék-cél helyébe konkrét tevékenység-célt kell állítani. Azaz el kell jutni a tevékenység konkrét céljáig, s ennek megfelelően megválasztani a tevékenység eszközeit is. Nyilvánvaló, hogy a tevékenység-cél helyes kitűzéséhez és az azt realizáló adekvát eszközök megtalálásához a jó szándékon túlmenő erényekre is szükség van, többek között megfelelő akarati és szellemi képességekre, de tudásra, műveltségre is. Erre is érvényes, amit Engels Heinzen politikai „szándék-céljáról" – nevezetesen, hogy politikai publicisztikát űz – mond: ahhoz, hogy valaki „pártíró" legyen, nem elég, ha becsületes és bátor. „Ehhez több kell érzületnél, jó szándéknál és sztentori hang-

nál; ehhez valamivel több ész, valamivel több tisztánlátás... és több tudás kell, mint amennyi Heinzen úrnak van..."[31]

Voltaképpen csak ebben a szakaszban – amikor már túlléptük a szándék-cél szintjén – merül fel a cél és eszköz viszonya valóságosan, már nem a szubjektív elvontság, a hozzájuk való szubjektív viszony szintjén, hanem kölcsönös kapcsolatuk objektív tartalma szerint is.

2. A következő probléma *a célok heterogenitása és rangsorolása.* A konkrét valóság sokrétű viszonyrendszerében tevékenykedő embernek többféle elkötelezettsége, többféle kötelessége van, és mindezek irányában kialakítja a gyakorlati célját. A tevékenység-cél így sohasem egymagában létezik, hanem sokféle – jellegükben, fontosságukban különböző, egymással szorosan vagy lazábban összefüggő vagy egymással ellentétes – cél összességében. Ez az összesség objektíve és – a cselekvő szubjektum tudatosságától függően – szubjektíve is strukturált, rétegzettsége és időbeli dinamizmusa szerint egyaránt. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy egy adott időszakban a cselekvő szubjektum (egyén és kivált mozgalom) egyszerre több részcélra törekszik, melyek a maguk összességében egy összefüggő totalitásba, cél-egészbe torkollanak. Ez az „itt és most" cél-egész viszont szintén csak részeleme a távolabbi célnak. Azaz, ami a jelen mozgalom célja, az a távlati célhoz vezető eszköz, tehát ami egy vonatkozásban cél, más szempontból eszköz. Ez máris érvénytelenné teszi a cél és az eszköz metafizikus szembeállítását: a valóságban a cél és az eszköz átcsap egymásba. Mindez a célok heterogenitásának tudatosítását és rangsorolásuk szükségességét állítja a mozgalom, illetve az egyén elé úgy is, mint erkölcsi követelményt.

Az első nagy etikai probléma tehát a célok struktúrájának és rangsorának helyes megállapítása. A rangsorolásnak ter-

[31] *Marx–Engels* Művei. 4. köt. 304. old.

mészetesen nincs és nem is lehet kész receptje. A feladat mindig a napi és a távlati célok helyes összeegyeztetése. Ez a feladat sohasem problémamentes; itt csak arra emlékeztetünk, hogy az adott valóság mindenkor a jelen és jövő feszültségét hordja magában, s így a célok megállapításában a mozgalom egyes elemei, rétegei „elcsúszhatnak" egyik vagy másik irányba, eltorzíthatják a cél-struktúrát úgy, hogy egyoldalúan vagy a szűken értelmezett napi realitásokhoz, vagy a jövő eszményéhez szabják azt. A követelmény itt a dialektikus csomópontnak, az eszmény–cél–konkrét feladat totalitásán belül a célnak, a stratégiának a megragadása.

3. A következő láncszem *az eszközök gazdagságának vállalása*. Említettük már, hogy a polgári etikai irodalmat a cél–eszköz viszony merev, metafizikus szétszakítása jellemzi. Egyes koncepciók az eszközöket zárták ki az etika illetékességi köréből, mások viszont csupán az eszközök megválasztását tartották erkölcsi problémának. Ez utóbbi felfogás szerint – némi leegyszerűsítéssel fogalmazva – a cél lényegében kívül esik az erkölcs szféráján, következésképpen az eszközöknek a célhoz való viszonya is; ami idetartozik, az az – önmagában és csakis önmagában véve erkölcsi megítélés alá eső – eszköz választása. E koncepció azonban voltaképpen nem az eszköz jelentőségének elismerését, hanem éppen fordítva, lebecsülését jelenti, hiszen itt mindig arról van szó, hogy „csak" eszközt kell választani. Hegel óta azonban ismert az eszközök jelentősége a tevékenységi folyamat egészében. Találóan utalt Hegel arra, hogy az ember céljaiban a külső körülményektől való függése, eszközeiben azok feletti uralma jut kifejezésre.

A marxista etikának, mint láttuk, az idealista szubjektivista etikáktól eltérő sajátossága, hogy etikai problémának tartja a célok rangsorolását is, amely szükségképpen megelőzi az eszközök megválasztását; ugyanebből ered második jellegzetessége is, mégpedig az, hogy az eszközök létét, ter-

mészetét nem tartja lebecsülendőnek, nem tartja őket „csak" eszközöknek, hanem az eszközök kiválasztását az egész folyamat szerves, a célokkal egyenrangú részeként fogja fel. Az eszköz nem valami a célhoz képest külső, „közömbös" dolog; éppen fordítva, mivel csak a cél által lesz eszközzé, a céllal belső objektív kapcsolatban áll. Nincs semmi, ami *önmagában* eszköz lenne. Valamely tárgy, folyamat, intézmény, tevékenységi forma, stb. csak a célhoz való viszonyában, abban a funkciójában, hogy képes azt szolgálni, válik annak korrelatív oldalává, azaz csak e meghatározottsága által lesz eszközzé. Persze eszköz minősége nem szünteti meg önállóságát, sajátos létét, öndeterminációját. Az eszköz nem valami szunnyadó erő, mely csak azért elevenedik meg, hogy a célt „szolgálja".

Minthogy az eszköz nem önmagában véve eszköz, hanem csak a célhoz viszonyítva válik azzá, önmagában, ezen a viszonylatrendszeren kívül se nem jó, se nem rossz. A viszonylatrendszeren belül pedig értékét megint csak nem önmagában vett minősége, hanem a céllal való megfelelése, adekvátsága adja meg.

Természetesen mindezek elismerése mellett az is igaz, hogy a valóság sokrétűségéből, heterogenitásából adódóan valamely adott célhoz többféle – de nem bármely, tetszőleges – út vezethet, többféle – de nem bármely, tetszőleges – eszköz alkalmazható. Azaz a célnak van egy általa és a valóság objektív lehetőségei által körülhatárolt – szűkebb vagy tágabb – *eszközmezeje,* s ezen belül kell választani. A választást éppen az eszközök gazdagsága teszi szükségessé. Ha mindenkor csak egy eszköz állna rendelkezésünkre, választani sem kellene, s így ez nem is válna etikai problémává. Az erkölcsi probléma és feladat éppen az eszközök gazdagságának vállalása. És itt szándékosan beszélünk a választás értelmében *vállalásról,* mert egyfelől az eszközök gazdagságából, sokféleségéből, másfelől az eszközmező lehatároltságából követ-

kezik az is, hogy olyan eszközöket is vállalni kell, melyek nem „egyértelműek", hanem tartalmuk szerint a szándék-cél, sőt még a tevékenység-cél vonatkozásában is objektíve ellentmondásosak. Vállani kell pl. olyan eszközöket is, amelyeknek éppen a kiküszöbölése a cél. Vállalni kell olyan eszközöket is, amelyek nem a mozgalom saját, belső céljából adódnak, hanem a konkrét-történeti feltételekből, az adott erőviszonyok kényszeréből. Például a szocializmus építésének eszközeit nemcsak saját belső struktúrája és célja, hanem az osztályharc aktuális állapota, a külső és belső ellenség tevékenysége is befolyásolja. Továbbá vállalni kell olyan eszközöket is, melyeknek mozgásba hozatalával lavinaszerű folyamatok indulnak el, melyek „elágaznak" a tervezett cél irányából, vagy éppen túlmennek rajta.

De vagy-vagy. Vagy cselekedni, vállalva az eszközök gazdagságának ellentmondásos természetét is, vagy a széplelkek fennkölt moralizálása alapján távol maradni a tevékenység mezejéről, szabad folyást engedve a polgári társadalomban fennálló morális lealjasodásnak.

Természetesen az eszközök vállalása nem jelentheti azok szentesítését, abszolutizálását; éppen ellenkezőleg, természetük megértését, állandó mérlegelésüket, a gyakorlati folyamatokban való állandó kritikájukat, szükség esetén módosításukat igényli. Engels írja a Párizsi Kommün gyakorlatát és annak erkölcsi-politikai megítélését elemezve: „Minden forradalomban elkerülhetetlenül egy csomó ostobaság történik, akárcsak bármely más időben, s ha végre megint elég nyugalomban van részünk, hogy bírálatra képesek legyünk, akkor szükségszerűen ilyen következtetésre jutunk: Sok mindent megtettünk, amit jobb lett volna mellőzni, és sok mindent mellőztünk, amit jobb lett volna megtenni, s ezért csúszott félre a dolog. De a bírálatnak miféle hiányára vall, ha a Kommünt egyenesen szentté avatják, csalhatatlannak nyilvánítják, ha azt állítják, hogy minden házzal, amely

leégett, minden tússzal, akit agyonlőttek, teljesen és hajszálpontossággal igazságosan bántak el?"[32] Az erkölcsi követelmény tehát az eszközök gazdagságának olyan vállalása, amely szüntelen kritikai mérlegeléssel, meghaladási igénnyel párosul. Erre még abban az esetben is feltétlenül szükség van, ha az eszközök mégoly kedvező eredményhez vezetnek, mivel enélkül fennáll a veszély, hogy az eszköz öncéllá alakul át. Viszont az a taktika, „amely a nagy célt sohasem téveszti szem elől, megkíméli a szocialistákat azoktól a csalódásoktól, amelyek elkerülhetetlenül érnek más, kevésbé világosan látó pártokat... mert ezek végállomásnak tekintik azt, ami egyik szakasz csupán a haladás útján"[33].

4. *A cél és az eszköz adekvátsága* – ez az objektív viszonyukból eredő következő követelmény. A cél és az eszköz között, mint fentebb láttuk, objektíve kettős kötöttség áll fenn. A cél meghatározza az eszközt, amennyiben egy cselekvés, folyamat, tárgy csak a célhoz való viszonyában lesz eszközzé, s az eszköz meghatározza a célt, amennyiben a cél csak az eszközök segítségével realizálódhat. „Az eszköz cél nélkül vak, s a cél eszköz nélkül üres."[34] A céloknak megfelelően választjuk az eszközeinket. Az eszközök azonban nem pusztán realizálják, hanem korrigálhatják, módosíthatják is a célt. Egy tudományos alapra épülő mozgalomnak, így a munkásmozgalomnak pl. sem a céljai, sem az eszközei nem abszolútak, örökkévalók. A cél elérésével új célok keletkeznek, illetve eredménytelenség esetén a célok – többek között az eszközök alkalmazása által mutatott módon – korrigálódnak. Hányszor módosította nézeteit Marx és Engels, a célok elérésének reális eszközeit kutatva! Tehát az eszköz is formálja, alakítja a célt, és ez még egyszer aláhúzza, hogy

[32] *Marx–Engels* Művei. 18. köt. 506. old.
[33] *Marx–Engels* Művei. 22. köt. 413. old.
[34] *H. Selsam:* Etika és haladás. Kossuth Könyvkiadó 1966. 107. old.

nemcsak az eszköznek van szüksége a cél általi hitelesítésre, de a célnak is az eszköz általi bizonyításra.

Ebben a kettős folyamatban realizálódik a cél és az eszköz belső objektív kölcsönös meghatározottsága. Ez pedig objektív viszonyuk szubjektív felismerésének: a cél és eszköz adekvátságára való törekvésnek a követelményét állítja a mozgalom elé. Az adekvátság ez esetben azt jelenti, hogy a reális cél az, amelynek objektíve adottak a realizálási eszközei, a felhasználható eszközök pedig azok, amelyek elősegítik s nem hátráltatják, nem torzítják magát a célt.

Az adekvátság természetesen nem azonosság. Az eszköz és a cél között, mint a fentiekben már láthattuk, a szubjektív elem belejátszása nélkül, objektíve is divergencia, feszültség áll fenn. Ez már abból is adódik, hogy a cél a jövő előlegezett képe, az eszköz a jelen valósága, tartalmát így nemcsak a cél határozza meg, hanem a jelen adottságai is. Továbbá: az eszköz eszköz mivolta mellett más is, több is, mint a cél realizálása. Saját életét, törvényeit szükségszerűen beviszi a cél realizálási folyamatába. De ez is csak azt jelenti, hogy cél nincs eszköz nélkül és eszköz cél nélkül. S ebből az objektív kölcsönös kapcsolatukból ered a cselekvő szubjektumra nézve az adekvátságukra való törekvés követelménye. E követelmény a mozgalom számára egyszerre cél is, eszköz is. Cél, amennyiben az adekvátság elérése norma, program, és eszköz, amennyiben – a célok rangsorolásával, az eszközök gazdaságának vállalásával együtt – a célok realizálásának fontos előfeltétele.

5. *A cél és az eredmény divergenciájának előrelátása.* A Marx előtti filozófiai és etikai irodalomban a cél–eszköz probléma kapcsán az eredményhez való viszony kérdése – Vico és Hegel munkásságától eltekintve – fel sem merült. Fel sem merülhetett, hiszen társadalmi vonatkozásban még a materialista filozófusok is lényegileg idealista álláspontra csúszva a történelem menetét úgy fogták fel, mint tudatosan

kitűzött célok megvalósításának folyamatát, nem jutottak el a történelmi folyamat objektív menetének megragadásához. Jogosan hivatkozik Engels Hegel dialektikus felfogására, mely a tudatos *célok*tól megkülönböztetve bevezeti az *eredmény* fogalmát: „itt is [a társadalomban] a felszínen, valamennyi egyes ember tudatosan akart céljai ellenére, nagyjában és egészében látszólag a véletlen uralkodik. Csak ritkán történik az, amit akarnak, a legtöbb esetben a sok akart cél keresztezi egymást és ellenkezik egymással, avagy maguk ezek a célok eleve kivihetetlenek vagy az eszközök elégtelenek. ...A cselekedetek céljait akarják, de azokat az eredményeket, amelyek a cselekedetekből valóban következnek, nem akarják, vagy pedig ha eleinte úgy látszik is, hogy ezek az eredmények megfelelnek az akart célnak, végül is egészen más következményekkel járnak, mint amilyeneket akartak."[35] A teljesített cél, azaz az objektív eredmény a legtöbb esetben nem felel meg az eredetileg kitűzött célnak, illetve nem azonos vele. A fentebb említett etikák, ha észrevették is ezt a tényt, lényegileg pusztán a cél, illetve az eszköz kiválasztásának tökéletlenségét, hibáját látták benne. A cél és az eredmény megnemfelelését úgy tekintették, mint a cél nem-teljesítését. Nyilvánvalóan ez is lehet oka a valóságos divergenciának. A lényeg azonban nem is annyira ebben, a célok nem-teljesítésében vagy „alulteljesítésében" van, hanem – Trubnyikov kifejezésével – a célok „felülteljesítésében".[36] Azaz – még ha a cél nem is realizálódott teljesen – az eredmény a célon túlmenően is objektíve mindig magába foglal valami olyasmit, ami semmiképpen sem tartozott az ember szándékai közé, olyasmit, amire előzetesen nem gondolhatott. Ennek objektív oka egyrészt az, hogy az eddigi történelemben a társada-

[35] *Marx-Engels* Művei. 21. köt. 284. old.

[36] Lásd *N. N. Trubnyikov:* O katyegorijah „cel", „szredsztvo", „rezultat" (A „cél", az „eszköz", az „eredmény" kategóriájáról). Moszkva 1968. 136. old.

lom ellentétes osztályokra bomlott, s ezek tevékenységük során ellentétes törekvésekért szálltak síkra, egyik sem azt akarta, amit a másik. A történelem – elemzi Engels – „éppen ezeknek a különböző irányokban ható sokféle akaratoknak és a külvilágra gyakorolt sokrétű behatásuknak az eredője"[37]. Másrészt az a már említett körülmény, hogy azok az eszközök, amelyeket az emberek céljaik realizálására igénybe vesznek, mindig beleviszik az eredménybe a maguk objektív tartalmát. Így jön létre az eredményben a célok „túlteljesítése".

A cél és eredmény objektív divergenciájának tényéből ered most már az etikai követelmény: e divergencia felismerése, az eredmény előrelátása, azaz a folyamatok mögött meghúzódó törvények felismerése. Engels rámutat: „ahol a felszínen a véletlen űzi játékát, ott mindig belső, rejtett törvények uralkodnak rajta, és csak azon fordul meg a dolog, hogy ezeket a törvényeket felfedezzük"[38].

A cél és eredmény divergenciájának felismerése, az eredmény előrelátása nemcsak elméleti, hanem közvetlen gyakorlati, erkölcsi jelentőséggel bír. Azt szolgálja, hogy az emberek által „mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásaik" legyenek.[39] Az előrelátással elkerülhetővé válnak az esetleg váratlan, de objektíve szükségszerű események okozta meglepetések, a váratlan helyzetekből fakadó bizonytalanság, s a mindezekkel párosuló erkölcsi fásultság, csalódás, fejvesztettség, vagy akár csak felkészületlenség. Másrészt az eredmény természetének felismerése állandó figyelmeztetésként hat: tudnunk kell, hogy minden egyes szituáció, amelyben vagyunk és amelybe majd kerülünk, mindig egy objektív

[37] *Marx–Engels* Művei. 21. köt. 284. old.
[38] Ugyanott.
[39] *Marx–Engels* Művei. 19. köt. 216. old.

eredmény-szituáció, amelyet újból és újból tanulmányozni, mérlegelni kell, amelyből mint viszonylag önálló kiindulópontból újra és újra ki kell bontani a következő szakasz céljait és eszközeit; figyelmeztetésként, hogy eredeti céljainkat és eszközeinket állandóan felül kell vizsgálnunk, és sohasem ragaszkodhatunk doktrinér módon hozzájuk; figyelmeztetésként, hogy az eszköz és cél helyes megragadásának elvi kritériumai nem dogmák, hanem csupán eligazító elvek, kiindulópontok a helyes cselekvés érdekében.

Összegezve: a marxista felfogás a cél és az eszköz viszonyát a szándéktól a célon és az eszközön keresztül az eredményig terjedő szakaszokon át közelíti meg. Felfogásának lényegét nem lehet egy szóval összegezni, ha mégis tömören kellene felelni arra, mi az álláspontja, úgy a cél, az eszköz és az eredmény adekvátságára való törekvést kell kiemelnünk. Ebben eleve benne rejlik az egyoldalú és absztrakt végletek – „a cél szentesíti az eszközt" és az „eszköz minősíti a célt" – meghaladása, a cél, az eszköz és az eredmény dialektikus összefüggésének egész gazdagsága.

MORALIZÁLÓ FORRADALMISÁG VAGY FORRADALMI ERKÖLCS

A SZÁZAD TITKA: A FORRADALOM

Minden eddigi nagy etikai tanítás az erkölcs elemzése során két nagy kérdést vetett fel: egyrészt kutatta, melyek az erkölcsnek mint olyannak a forrásai, sajátosságai, milyen a struktúrája, rendszere, melyek mindenkori legfőbb összetevői, azaz mi általában az erkölcs lényege, másrészt körvonalazta az általa legmagasabb rendűnek tartott erkölcs összetevőit, elveit, normáit, azaz feleletet adott arra, hogy szerinte mi az „erkölcsös". A marxista etika is két fő részből áll: a „mi az erkölcs?" kérdésre válaszoló szisztematikus általános etikából és a „mi az erkölcsös?" kérdésre választ adó konkrét etikából, a kommunista erkölcs elméletéből. Már az eddigi fejtegetésekből is kitűnt, hogy a két terület nem választható el mereven egymástól. Hiszen eddig elsősorban azzal foglalkoztunk, mi a marxizmus klasszikusainak felfogása az erkölcs lényegéről, forrásairól, funkciójáról, a társadalom és az egyén életében elfoglalt helyéről és szerepéről, mégis nyilvánvalóvá vált, hogy az erre vonatkozó koncepciónak is szerves eleme a kor feszültségeit kihordó és megoldó osztály – és mozgalma – erkölcsi életének és feladatainak konkrét elemzése, az állásfoglalás abban a kérdésben, hogy a meglevő osztályerkölcsi struktúrák közül melyiket tartják haladóbbnak, fejlettebbnek, hogy melyek e struktúra konkrét összetevői, mi a tartalma, rendszere. Általában is megállapíthatjuk – ha egyáltalán lehet e téren mennyiségi

szempontokra utalni –, hogy a marxizmus klasszikusai a gyakorlati követelmények folytán az általános etika kérdéseinél többet és részletesebben foglalkoztak a proletár erkölcs sajátosságainak, tartalmának, főbb elveinek, követelményeinek felvázolásával, azzal, hogy mennyiben haladóbb, mi újat hoz a korábbi vagy az adott korban létező többi erkölcsi struktúrákhoz képest.

Ha a proletariátus mint magáért való osztály erkölcsének egészét, teljes gazdagságát egy fő elvén, átfogó tulajdonságán keresztül akarjuk kifejteni, a forradalmiság elvét kell kiválasztanunk. A forradalmiság nem a proletár erkölcs egyik sajátossága a sok közül, hanem úgyszólván koordinátatengelye, Lifsic kifejezésével: a marxizmus összes etikai problémáinak enciklopédiája. Az alábbiakban arra teszünk kísérletet, hogy betekintsünk ezen enciklopédia egy-egy fejezetébe.

A forradalom már a múlt századnak – és különösképpen a század második felének – a legfőbb gyakorlati és elméleti problémája volt, mégpedig nem csupán a múlthoz való viszonyként – mint pl. Kantnál és Hegelnél –, hanem aktuális forradalmak igenléseként vagy tagadásaként. S nemcsak erkölcsi-politikai állásfoglalást követelt, hanem az elméletalkotókkal is úgy állt szemben, mint a hagyomány szerint a szfinksz az arra járókkal: vagy megfejtik rejtvényét, vagy felfalja rendszerüket. A forradalom – mondja Marx – a XIX. század titka. Marx és Engels megfejtette ezt a titkot; koruk mély áramlásaiban felismerték „derék barátjukat", „Robin pajtást, a vén vakondot, amely oly gyorsan tud áskálni a föld alatt, ezt a jeles úttörőt, a forradalmat"[1]. E titok megfejtése és vállalása tette lehetővé, hogy elkerüljék a korabeli polgári filozófia zsákutcáját, és tudományos alapra helyezzék a filozófiát. A forradalom titkának felismerése tette a filozófiát

[1] *Marx-Engels* Művei. 12. köt. 2. old.

spekulatív rendszeralkotó próbálkozásokból tudománnyá: ez „a történelmi mozgalom által létrehozott tudomány, mely ezzel a mozgalommal az okok teljes ismeretében egyesül, többé már nem doktrinér – forradalmivá lett"[2].

A forradalmi elv a marxizmus lényege – Lenin kifejezésével a marxizmus lelke –; elvetése vagy zárójelbe tevése magát a marxizmust mint szerves egészet semmisítené meg, törné szét darabokra. Nem véletlen, hogy Marx az „Előszó a politikai gazdaságtan bírálatához" közismert helyén a maga elméleti felfogásának – ennek új vonásait és legfőbb szempontjait kiemelő – tömör összegezésében a társadalmi forradalom problémakörét állítja a középpontba. „Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglevő termelési viszonyokkal... Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmasodások vizsgálatánál mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi... forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formák között, amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak és azt végigharcolják... Egy társadalomalakulat soha nem tűnik le addig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyeknek számára elég tágas... Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani..."[3]

A marxi forradalomelméletet a szakirodalom már részletesen feldolgozta. Mi az alábbiakban – témánk jellegéből következőleg – elsősorban az etikai, erkölcsi vonatkozásokat emeljük ki.

A forradalom és az erkölcs pozitív kapcsolata, az, hogy a

[2] *Marx–Engels* Művei. 4. köt. 137. old.
[3] *Marx–Engels* Művei. 13. köt. 6–7. old.

forradalom nem erkölcsromboló, hanem éppen fordítva, erkölcstisztító folyamat, a XIX. század első fele haladó ideológiai áramlatainak zömében úgyszólván az evidencia erejével bírt. Természetesen a kor konzervatív-reakciós feudális, illetve polgári irányzatai, a „rend és a nyugalom" jelszavával saját érdeküket védve, minden forradalmat az erkölcsi értékek rombolójának kiáltottak ki. De a polgári radikális, kispolgári és a munkásmozgalmi utópikus vagy szektás irányzatok a forradalom és az erkölcs kapcsolatát lényegileg harmonikusnak látták. Ezért Marxnak és Engelsnek ekkor nem is a forradalom és az erkölcs szoros összefüggését kellett bizonyítaniuk – hiszen ők elsősorban nem a nyílt osztályellenséggel vitáztak[4] –, hanem e kapcsolat valóságos jellegét, tartalmát kellett tisztázniuk. Nem arról folyt a vita, legalábbis a munkásmozgalmon belül, hogy jogos, erkölcsös és kívánatos-e a forradalom, hanem arról, hogy mi a forradalmiság valóságos tartalma.

Az 1840–1850-es években lényegileg a forradalmiság értelmezésének két fő típusa csapott össze: egyfelől az elvont-formális etikai felfogás, másfelől Marx és Engels tartalmi, osztályharcos felfogása; más szóval a moralizáló forradalmiság és a forradalmi erkölcs tartalmilag egymással szögesen ellentétes koncepciói.

A forradalmiság elvont formális, moralizáló felfogása érvényesült az utópikus szocializmus, a korai anarchizmus, a kispolgári radikalizmus számos képviselőjének politikai magatartásában, publicisztikai, elméleti műveiben. Elvont – és, mint látni fogjuk, individualista – jellegének megfelelően

[4] Engels írta 1882-ben: „És ha valaki, mint Marx és én egész életében többet küzdött az állítólagos szocialisták ellen, mint akárki más ellen (mert a burzsoáziát csak *osztálynak* fogtuk fel és párharcokba úgyszólván sohasem bocsátkoztunk egyes burzsoákkal), az nem nagyon bánkódhatik azon, hogy az elkerülhetetlen harc kitört." *(Marx–Engels:* Válogatott levelek. 420. old.*)*

nem annyira vagy egyáltalán nem úgy jelent meg, mint többékevésbé teljes, kiforrott forradalmi elméletek szerves része, nem mint a korszak valódi forradalmi mozgalmaihoz, elsősorban a forradalmi munkásmozgalomhoz szorosan kapcsolódó, következetes forradalmár magatartás kifejezője, hanem éppen mint a kor valódi forradalmi mozgalmaihoz való ellentmondásos, elhatárolódó vagy egyenesen ellenséges viszony tükröződése. Talán nem véletlen, hogy e felfogás leglényegesebb és – ha lehet ilyenről beszélni – általánosan jellemző vonásai különösen tisztán mutathatók ki egy úgyszólván „utólagos", erősen közvetett reflexióban, és hogy ennek szerzője, Ferdinand Lassalle, az utópikus szocializmustól, az 1848-as forradalomban való részvételtől jutott el a Bismarckkal való kiegyezésig. Lassalle 1859-ben írt leveléről van szó, amelyben Marx és Engels kritikájára válaszolva „Sickingen" című drámájának elméleti mondanivalóját fejti ki. „Nem egy lezajlott, *meghatározott* forradalmat mint olyant akartam színrehozni – írja –, hanem a forradalmi cselekvés legbensőbb és *örökké* visszatérő konfliktusát... Röviden: azzal az igénnyel lépek fel, hogy megírtam *a formális forradalmi eszme par excellence* tragédiáját!"[5] S mi Lassalle szerint a forradalmi eszme tragikusan ellentmondásos természete? A szellemi szabadságnak és a fennálló körülményeknek, másként az ifjúi lendületnek és a fékező megfontolásnak az örök ellentéte. Az ellentmondás tehát a rajongó, megfékezhetetlen lelkesedés és a reálpolitika szükségessége között merül fel. „A forradalom ereje *lelkesültségében van,* abban, hogy az eszme közvetlenül bízik saját erejében és végtelenségében. De a lelkesültség – mint az eszme mindenhatóságáról való *közvetlen* bizonyosság – ...elvont nemtörődés a tényleges megvalósításhoz szükséges, véges eszközökkel és a reális bonyodal-

[5] *Marx–Engels:* Művészetről, irodalomról. Kossuth Könyvkiadó 1966. 207. old.

mak nehézségeivel."[6] „A legtöbb kudarcba fulladt forradadalom... az okosságba bukott bele... Az 1792-es nagy francia forradalom... csak azáltal győzött, hogy képes volt félretenni az értelmet. ...A tömegek ösztöne a forradalmakban rendszerint sokkal többet ér, mint a műveltek ismerete. ...A látszolag legnagyobb eszesség ilyenkor valójában a legnagyobb esztelenségnek bizonyult."[7] Tehát minden eltérés a végső cél közvetlen megvalósításától, minden kompromisszum, amit az okosság diktál – árulás az eszme ellen, s az egyént is „tragikus bűnbe" sodorja.

Azért idéztük ilyen részletesen Lassalle-t, mert valóban frappánsan fogalmazza meg a formális forradalmiság sajátosságait. Mi az, ami itt nyomban szembeötlik?

Először az absztrakt formalizmus, a történetietlenség. A forradalmiság elvont eszme, formai kellékek tára, az emberi jellem egyfajta örök sajátossága: a rajongó, megfékezhetetlen lelkesedés, vagy (Stirnernél) a felzúdulás, az önmagával való elégedetlenség, a világból való kilépés-túllépés követelménye. Fel sem merül a forradalmiság konkrét tartalma: mi ellen és mi célból lelkesedik, illetve mit kritizál az egyén. Erkölcsileg sem az a kérdés, *mit* tesz az egyén, mi a valósághoz való gyakorlati viszonya. Az egész problematika az egyénnek önmagához való viszonyára redukálódik, arra, *hogyan* cselekszik. Így lesz a forradalmiság tisztán formálissá, a megalkuvás nélküli mentalitás formai követelményévé. De a formalizmus a gyakorlatban nyomban tartalmi kérdéssé válik, hiszen ha a forradalmiság nem más, mint rajongó lázadás, úgy egyazon értékelést kap, egy rubrikába kerül a haladó és a reakciós hős, a forradalmár és az ellenforradalmár – ha eleget tesz e formai kelléknek.

E felfogásban a forradalom nem objektív történelmi prob-

[6] Ugyanott, 170. old.
[7] Ugyanott, 171–172. old.

léma, hanem etikai-pszichikus kérdés. A forradalmiság nem az osztályok tevékenységéhez, hanem az egyének cselekvésében kötött. Kiindulópontja és megalapozottsága is az egyénben van. Pregnánsan fejezi ki e gondolatot Stirner: „A felzúdulás az egyesek felkelése, *feltörése,* tekintet nélkül a berendezkedésekre, amelyek belőle sarjadnak. ...a felzúdulás oda vezet, hogy nem engedjük Magunkat többé berendez*tet*ni, hanem Magunk rendezkedünk be. A felzúdulás nem a fennálló elleni harc, mert ha siker övezi, a fennálló magától felborul, hanem csupán a Magam kimunkálódása a fennállóból. Ha otthagyom a fennállót, akkor az halott és oszlásnak indul. Minthogy tehát nem valami fennálló felborítása a célom, hanem a Magam fölébe-emelkedése, ezért szándékom és tettem nem politikai vagy szociális, hanem, csakis Rám és az Én tulajdoniságomra irányulván, *egoisztikus.*"[8]

Abból, hogy a forradalmiság csupán a forradalmár problémája, nemcsak a szociális-történelmi cselekvésnek individuális etikai-pszichikus síkra való redukálása, de az erkölcs gazdag totalitásának az ösztönökre, az irracionális erőkre való leszűkítése is következik. Az ismeretek, az eszesség, a tudás csak gátja az ösztönöket felszabadító, rohanó forradalmiságnak. Ez a felfogás elméletileg irracionális, gyakorlatilag pedig hangoskodó frázispuffogtatássá, destruktívvá válik, de sohasem valóságosan kritikaivá, mozgósítóvá.

E felfogás végső soron tisztán moralizáló jellegű. A forradalmiság jogossága, szükségessége csak erkölcsileg van „indokolva". A fennállóhoz való viszony – mint Marx mondja Stirnerrel szemben – „az erkölcsi elégedetlenségre redukálódik. Csak egy megelégedetlen iskolamesternek juthatott eszébe a forradalomról és felzúdulásról való okoskodását az elégedettségre és elégedetlenségre alapozni..."[9] Ennek követ-

[8] Idézve a „Német ideológiá"-ban. *Marx–Engels* Művei. 3. köt: 368. old.

[9] Ugyanott, 369. old.

keztében a forradalom maga sem egyéb, mint erkölcsi eszme. A morális „forradalmárra" teljes mértékben áll az, amit Engels ír Heinzenről: „Ahelyett, hogy tanulmányozta volna, ...áttekintette volna a német állapotokat, hogy ezekből vezesse le, milyen előrehaladás, milyen fejlődés, milyen intézkedések szükségesek és lehetségesek, ...ahelyett, hogy hozzáigazodna Németország fejlődéséhez... a legnagyobb fesztelenséggel azt kívánja, hogy Németország fejlődése igazodjék őhozzá."[10]

Marx és Engels a forradalmiság formális felfogása elleni harcban dolgozta ki a forradalmi erkölcs új tartalmát is, mely szervesen beépül a forradalomnak általuk akkor már körvonalazott általános elveibe.

Forradalomelméletüknek az adott vonatkozásban talán leglényegesebb sajátossága az, hogy a forradalom nem valami elvont, spekulatív eszmény, kívánság realizálója, illetve a kritikai gondolkodók népboldogító terve, hanem a valóság objektív törvénye. Azaz a tudat forradalmisága a lét forradalmi tendenciáit tükrözi.

A forradalom a szociális valóság egészére vonatkozik. A szociális forradalom – mint átfogó kategória – a társadalom egészét a maga totalitásában érinti. Fő – fáziskülönbségekkel érlelődő – részei 1. az anyagi viszonyok forradalma; 2. a felépítményi, ideológiai, kulturális viszonyok forradalma; 3. a két szintet – az anyagi és a szellemi tevékenységet – összekötő közvetítő láncszem: a politikai viszonyok forradalma. Azaz a szociális forradalmon belül megkülönböztethetjük a gazdasági, a politikai és a szellemi, kulturális forradalmat. Marx és Engels a társadalmi totalitás egészét átfogó forradalmon belül kiemelte a politikai szférát; a politikai forradalmat tartották az általános szociális forradalom legfőbb akciójának, legfőbb közvetítő láncszemének. „Min-

[10] *Marx–Engels* Művei. 4. köt. 299. old.

den forradalom megszünteti a *régi társadalmat;* ennyiben *szociális.* Minden forradalom megdönti a *régi hatalmat;* ennyiben *politikai.*" De a politikai forradalomnak „szociális lélekkel" kell rendelkeznie, s mint ilyen van „az *egésznek* az álláspontján"[11].

A marxi forradalomelmélet következő sajátossága: az objektív történelmi feladatot megoldó osztályszubjektum meglelése. A forradalmi feladatok és tendenciák átlátása, megértése nem kötődhet az egyes egyénhez. A forradalom szubjektuma nem lehet az öntudatra ébredő személyiség. A történelem menete az elszigetelt egyén nézőpontjából meg sem ragadható – vagy ha erre az egyén kísérletet tesz, az mindig csak szubjektív eredményhez vezethet. Az egyén nézőpontjából nem láthatók át a társadalmi totalitás egésze és tendenciái, a legjobb esetben is csak részterületek felismerése lehetséges. Objektíve csak a történelmileg kitermelt osztály képes eljutni a totalitás objektív átlátásához, megoldani a valóságos – és nem illuzórikus – forradalmi feladatokat. A forradalom szubjektumának felfedezése a marxizmus nagy elméleti vívmánya. Ezek után már nem lehetséges valóságos forradalmi mozgalom vagy elmélet, mely ne tenné fel vagy megkerülhetné e kérdést: „ki", melyik osztály – objektív helyzetéből, sajátosságaiból következőleg – a forradalom szubjektuma. A szocialista forradalom konkrét szubjektuma

[11] Lásd *Marx–Engels* Művei. 1. köt. 407–408. old. – Marx és Engels forradalomelméletében a szociális és a politikai forradalom fogalmán kívül még egy konkrétabb fogalommal is találkozunk: a forradalmi akcióéval, amely nem a folyamat egészére, csupán egy konkrét szakaszára, a hatalomátvételre vonatkozik. Tehát a forradalom fogalmát használták az általános (szociális forradalom), a különös (politikai forradalom) és a konkrét (forradalmi akció) szintjén egyaránt. Sőt ezen belül is még egy szűkebb értelmezéssel is találkozunk, a forradalminak mint forradalmi eszköznek a felfogásával, mely az akció rohamos jellegét, illetve a parlamenten kívüli, törvényen kívüli módszerek elhasználását jelenti.

a proletariátus. „Nem arról van szó – olvashatjuk „A szent család"-ban –, hogy egyik vagy másik proletár, vagy akár az egész proletariátus időlegesen mit *képzel el* céljának. Arról van szó, hogy *mi* a proletariátus, és hogy e *létének* megfelelően történelmileg mit lesz kénytelen tenni. Célja és történelmi cselekvése saját élethelyzetében csakúgy, mint a mai polgári társadalom egész szervezetében... megmásíthatatlanul ki van jelölve."[21]

Egy osztály objektív forradalmi volta természetesen kevés a tényleges forradalomhoz; ehhez a szubjektív feltételek is szükségesek. Forradalmat csak a magánvaló osztályból magáért való osztállyá vált osztály vihet véghez. Ez pedig magában foglalja az osztály különös érdekeinek – azaz az adott társadalmi viszonyok totalitására vonatkozó érdekeinek – felismerését, vagyis annak felismerését, hogy érdekei a társadalmi egész átformálását követelik meg; ezen túl pedig az eltökéltséget, a szenvedélyt, a tudást és a szervezettséget is.[13] A „forradalmi osztály" és az „osztály forradalmisága" között tehát lényeges különbség van. Az első az osztály objektív jellegére, a második már adottságainak szubjektív felismerésén alapuló tudatos, akart, szervezett tevékenységére vonatkozik.

A forradalmiság a forradalmi lét forradalmi tudata. E fogalom az osztály tevékenységének szubjektív oldalait, állapotát tükrözi, nem annyira a tevékenység eredményét, inkább magát a tevékenységet, annak jellegét, mivoltát. Éppen ezért nem egyszerűen tényleíró, hanem értékelő, sőt normatív kategória.

Ezek a marxi forradalomelméletnek témánk szempontjából leglényegesebb vonásai, melyek alapját képezik a forradalmiság etikai értelmezésének is. Ennek koordinátatengelye az,

[12] *Marx–Engels* Művei. 2. köt. 35–36. old.
[13] Lásd *Marx–Engels* Művei. 16. köt. 10. old.

hogy a „forradalmi tevékenységben a magamegváltoztatás egybeesik a körülmények megváltoztatásával"[14]. Etikai vonatkozásban a tudatos forradalmiság olyan tevékenység, melyben a társadalom, a körülmények formálása csak az önkibontakozás, az önmegvalósítás útján lehet eredményes, és viszont: az önmegvalósítás csak a körülményeket átalakító gyakorlatban realizálódhat.

A forradalmiság új értelmezésének sajátossága éppen az, hogy a szociális és az „antropológiai" nézőpont csúsztatás, összemosás nélkül egységet alkot. A feladat az, hogy egyrészről olyan társadalmi körülményeket teremtsünk, melyben az emberek kibontakoztathatják képességeiket, másrészről pedig magát az embert is alakítani, formálni kell, hogy az új körülmények között képes legyen élni, és „jól is érezze magát" bennük. Arról van ugyanis szó, hogy a forradalmiságot realizáló, a forradalmat végbevivő proletároknak a körülmények alakításával együtt maguknak is változniuk kell. Hiszen a proletárok, még a forradalmi proletárok sem istenek. „Ha a szocialista írók – írja Marx és Engels – ilyen világtörténelmi szerepet tulajdonítanak a proletariátusnak, ezt semmiképpen sem azért teszik, mert... a proletárokat *isteneknek* tartják. Éppen fordítva."[15] A forradalom nemcsak azt jelenti, hogy a fennálló intézményeket lerombolják, és *ezzel* megteremtik az új embertípus kialakulásának feltételeit, hanem a munkásosztály már magában a forradalmi tevékenységben is átalakítja önmagát. Stirner „azt hiszi – írja Marx –, hogy a kommunista proletárok, akik a társadalmat forradalmasítják... »a régiek« maradnak. Az a fáradhatatlan propaganda, amelyet e proletárok kifejtenek, azok a viták, amelyeket naponta egymás között folytatnak, eléggé bizonyítják, mennyire nem akarnak ők maguk »a régiek« maradni és egyáltalában

[14] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 197. old.
[15] *Marx–Engels* Művei. 2. köt. 35. old.

mennyire nem akarják, hogy az emberek »a régiek« maradjanak."[16]

A körülmények átalakításának és a magamegváltoztatásnak az egysége a marxista forradalmiság legfőbb sajátossága. Ez az, ami alapstruktúrájában elhatárolja a forradalmi erkölcsöt a formális moralizáló forradalmiságtól. De ez az, ami a későbbi munkásmozgalmi vitákban is a vízválasztó szerepét töltötte be a totalitást képviselő marxista koncepció és a rossz végletek alapján álló felfogások között. Az alábbiakban ezeknek a „rossz végleteknek" – az opportunizmusnak és az anarchizmusnak – az etikai szempontú elemzésére térünk át, annál is inkább, mert Marx és Engels az ellenük vívott harcban formálták, konkretizálták, kristályosították ki a forradalmi erkölcsről alkotott felfogás alapjait.

ANARCHIZMUS ÉS OPPORTUNIZMUS

Már a munkásmozgalom kezdeti szakaszán, gyermekkorában megtalálhatjuk elméleti és gyakorlati téren egyaránt a kor nagy kérdéseire különbözőképpen, sok tekintetben hibásan válaszoló irányzatokat. Létrejöttük ekkor az osztály, a mozgalom fejletlenségével, az útkeresés nehézségeivel függött össze, ezért is nevezte őket Marx és Engels a mozgalom gyermekbetegségeinek. A későbbi, fejlettebb korszak elhajlásai azonban már nem könnyen „kinőhető" gyermekbetegségek voltak, nem egyszerűen az útkeresés, hanem az úttévesztés áramlatai, melyek tudatosan „módosították", „helyesbítették" – valójában: torzították – egyik vagy másik irányba a marxizmust, magukat öntudatosan jobboldali vagy baloldali revizionistáknak nevezve.

Persze az is természetes, hogy a munkásmozgalomban mind

[16] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 197. old.

fejlődésének kezdeti, mind későbbi szakaszaiban különböző áramlatok, irányzatok lépnek fel, más-más feleletet adva a kor problémáira. A válaszok differenciáltsága a valóságos viszonyok bonyolultságából, az osztály rétegzettségéből, feszültségeiből, a különböző jellegű érdekek ellentmondásaiból szükségszerűen adódik. Minden osztály, minden történelmi mozgalom a fejlődés minden egyes szakaszában a valóság ellentmondásokkal teli problémáival kerül szembe. Feleletet kell adnia arra – hogy csak néhány, témánk szempontjából fontos vonatkozásra utaljunk –, hogyan látja a történelem adott szakaszában a múlt és a jövő összefüggését, a fejlődésen belül a megszakítottság és a folytonosság viszonyát; meg kell határoznia nemcsak céljait, hanem azok elérésének eszközeit, módszereit is; el kell igazodnia és választania kell napi és távlati, közvetlen és perspektivikus, külön és különös érdekek ellentmondásos, feszültséggel telített viszonyában; meg kell oldania azt a – marxizmus előtt megoldatlan, de utána is sok esetben megoldhatatlannak feltüntetett vagy egyoldalúan „megoldott" – dilemmát, hogy az új világ eljövetele úgy zajlik-e le, hogy előbb létrejön az „ideális ember", aki majd kialakítja az „ideális társadalmat", vagy pedig „az ideális társadalom" hozza létre az „ideális embert".

Mindezek a kérdések törvényszerűen vetődnek fel, s a bennük rejlő ellentmondások megoldása nem egyszerű. Nem egyes egyének rosszindulata, illetve képzetlensége csupán az ellentét egyik vagy másik oldalát abszolutizáló elméletek kialakulásának oka; forrásukat a valóság objektív ellentmondásaiban, bonyolultságában és az osztályhoz tartozó rétegek érdekdifferenciáltságában kell keresni. Minden mozgalomnak szükségszerűen kialakul a jobb- és a baloldala, hiszen ahogy a valóság egésze ellentmondásos, ez magára a mozgalomra is érvényes. „Úgy látszik – írja Engels Bernsteinnek –, *minden* nagy ország munkáspártja csak belső harcokban fejlődhet ki, amint az a dialektikus fejlődéstörvényekből

általában következik."[17] „Egyébként – fejtegeti ugyanezt a gondolatot Bebelhez írt levelében – már az öreg Hegel megmondta: egy párt azáltal bizonyul győzelemre termettnek, hogy *kettészakad* és a kettészakadást elbírja. A proletariátus mozgalma szükségszerűen különböző fejlődési fokokon megy át; minden fokon megreked az emberek egy része és nem megy tovább; csupán ezzel magyarázható, hogy a „proletariátus szolidaritása« a valóságban mindenütt különböző pártcsoportosulásokban valósul meg, amelyek életre-halálra küzdenek egymással, akárcsak a keresztény szekták a Római Birodalomban..."[18] Az tehát, hogy a munkásmozgalmon belül különböző nézetek, felfogások, esetleg elhajlások alakulnak ki, természetes. A forradalmi mozgalom előrehaladásának útja azonban nem a hibás nézetek „természetesnek" elfogadása, nem is elkenésük, letagadásuk, hanem „megemésztésük", leküzdésük.[19] Ha pedig a téves nézet elhajlássá, frakcióvá szilárdul, úgy a feladat a szervezeti elszakadás, mert „erkölcsi prédikációkkal nem sokra megyünk gyermekbetegségekkel szemben" sem.[20]

Az elhajlások rendszerint két szembenálló végletként lépnek fel: a totalitást az egyik és a másik irányba is el lehet torzítani, az ellentmondás egyik vagy másik oldalát, mozzanatát abszolutizálva. Amennyiben létrejön az egyik véglet, magával hozza a másikat is. Ebben az értelemben a munkásmozgalmon belüli jobb- és baloldali elhajlás, az opportunizmus és anarchizmus, bármennyire szembenállnak is egymással formálisan, nem igazi ellentétek, hanem éppen fordítva: tartalmilag egymás kiegészítői, egymást feltételező korrelátumok. „Az anarchizmus – írja Lenin – meglehetősen gyakran mintegy büntetés volt a munkásmozgalom opportunista bűneiért.

[17] *Marx–Engels:* Válogatott levelek. 418. old.
[18] *Marx–Engels:* Válogatott művek. II. köt. 457. old.
[19] Lásd *Marx–Engels* Werke. 39. köt. Dietz 1968. 331. old.
[20] *Marx–Engels:* Válogatott levelek. 419. old.

A két torz jelenség kölcsönösen kiegészítette egymást."[21] A marxizmus pedig nem a két véglet közötti középpont, centrum, hanem azok igazi túlhaladása. Valamiféle centrum természetesen kialakulhat, de két torz felfogás összeegyeztetéséből sohasem jön létre igaz tudat. Minden ilyen törekvésre áll az, amit Marx Proudhonról írt: „szintézis akar lenni, pedig ő csak összetett tévedés"[22]. A gyakorlat azt mutatja, hogy a jobboldali és a „baloldali" torzulás, az opportunizmus és az anarchizmus mellett nemcsak elméletileg lehetséges, hanem a valóságban is kialakul a „centrum", az elméleti eklekticizmus: a liberális anarchizmus, illetve anarchisztikus eticizmus. Ezt Marx és Engels korában főként akadémikus műveltségű intellektuelek képviselték (pl. Dühring, Menger, Ernst). Az intellektuelek nézetei ritkán állnak össze iskolává vagy mozgalommá. Hiszen kialakulásuk egyik mozgatórugója éppen az egyén eredetiségének bizonyítása. Ezért van – vagy legalábbis lehet – annyi elmélet, ahány koponya, ahány professzor.[23]

Az opportunizmus és az anarchizmus a mi elemzési aspektusunkból egyaránt a marxista forradalmi erkölccsel szembenálló moralizáló forradalmiság egy-egy megjelenési formája.

Az *anarchizmus* Marx és Engels korában vált „gyermekbetegségből" a marxizmussal szembenálló irányzattá Az anarchizmusra jellemző szektás, utópikus, aszkétikus vonások már a kapitalizmusban kialakuló forradalmi mozgalmak kezdeti, éretlen stádiumában megjelennek. Ekkor azonban szerepük pozitív. „A proletariátusnak a burzsoázia ellen vívott harcában az első szakaszt a szektamozgalom jellemzi. Ennek van létjogosultsága olyan korszakban, ami-

[21] *Lenin* Összes Művei. 41. köt. 14. old.
[22] *Marx–Engels* Művei. 4. köt. 137. old.
[23] Lásd *Marx–Engels:* Válogatott művek. II. köt. 464. old.

kor a proletariátus még nem eléggé fejlett ahhoz, hogy osztályként cselekedjék. ...A szekták eredetileg előrelendítői a mozgalomnak, de mihelyt az túlhaladta őket, akadályává lesznek; ekkor reakcióssá válnak... Egyszóval a szekták a proletármozgalom gyermekkorát jelentik, ahogyan az asztrológia és az alkimia a tudomány gyermekkorát."[24]

Amikor a fenti sorok íródtak – az 1870. évek elején –, a munkásmozgalom már régen kinőtt a „gyermekkor" szakaszából. A szektásság ekkorra a proletár tömegmozgalom fejlődésének fékjévé vált. Az „érett" anarchizmus ekkor legjelentősebb irányzata, a bakunyinizmus, éppen a szektásság elvét szegezte szembe a munkásosztály forradalmi tömegszervezetének megerősítésével, ezen az alapon szállt harcba az I. Internacionálé keretei között a marxizmussal.

A bakunyinisták elfogadták a magántulajdon kollektivizálásának elvét (ezért „kollektív" anarchistáknak is nevezik őket), de tagadták azt, hogy a munkásosztálynak az osztály nélküli társadalom felépítése érdekében meg kell szereznie a politikai hatalmat, és evégből önálló politikai pártokat kell létesítenie. A forradalmi mozgalmon belül az „autonómia" elvét szegezték szembe a pártfegyelemmel, tagadva mindennemű „tekintélyt". Ennek megfelelően az hirdették, hogy a forradalom feladata nem a politikai hatalom megszerzése, hanem *mindennemű* politikai hatalom, *az* állam lerombolása, megszüntetése. A proletárállam létrehozása nem eszköze, hanem leküzdhetetlen akadálya a szocializmus létrehozásának. Bakunyin szerint „a... forradalomnak, amely egy erősen központosított forradalmi állam struktúráján alapul, elkerülhetetlen következménye... a katonai diktatúrának, a hatalom új birtokosának megjelenése lesz", ez pedig „a forradalom halála". És: „nekünk mindegy, hogy... a tekintélyt egyháznak, monarchiának, alkotmányos államnak, polgári

[24] *Marx-Engels* Művei. 18. köt. 29. old.

köztársaságnak vagy éppen *forradalmi diktatúrának* [kiemelés tőlem. – *F. E.*] hívják-e. Egyaránt gyűlöljük és elvetjük valamennyit – mint a kizsákmányolás és a zsarnokság elkerülhetetlen forrásait."[25]

Bakunyin politikai programjával, elméleti nézeteivel itt nem foglalkozunk tovább. Már csak azért sem, mert egész koncepciója, még politikai programja is a minket érdeklő etikai vonatkozásnak van alárendelve.

Bakunyinnál maga a forradalom szükségessége vagy jogossága nem a fennálló viszonyokból, az objektív történelmi folyamatból fakad; megalapozottságát az örök erkölcsi elvek eddigi megvalósulatlanságából nyeri, éppen azért jön létre, hogy az örök értékeket realizálja. A forradalom szerinte megvalósítja majd a teljes Igazságosságot és Egyenlőséget. Azért van szükség tehát a forradalomra, hogy a történelemben eddig uralkodó erkölcstelenség helyébe az igazi, szabad erkölcs kerüljön. S milyen lesz ez a szabad erkölcs? Bakunyin erről így ír: „Mi a forradalmon mindannak szabadjára bocsátását értjük, amit ma rossz szenvedélyeknek neveznek, s mindannak lerombolását, amit ugyanezen a nyelven »közrendnek« neveznek." Másképpen a forradalom célja az, hogy „a becsapott, szolgaságba döntött... szegény emberi lényeknek a milliói, megszabadulva összes hivatalos és félhivatalos, kollektív és egyéni főnökeiktől és jótevőiktől, végre teljes szabadságban fellélegezzenek"[26].

A forradalom, az összeesküvés gyümölcseként létrejövő tett maga sem más, mint erkölcsi aktus, mégpedig szellemére, tartalmára nézve romboló aktus, ledöntése mindannak, ami

[25] Idézve ugyanott, 438. 439. old. – Ez és a következő idézetek a „Nemzetközi Testvérek Egyesülésének Szervezete" Bakunyin által összeállított szabályzatából valók, melyet Marx az Internacionálé nevében kiadott röpiratának függelékében teljes egészében közölt.

[26] Ugyanott, 438., 436. old.

tekintélyre épül: „le akarunk rombolni – írja Bakunyin – minden államot és minden egyházat, összes vallási, politikai, jogi, pénzügyi, rendőri, egyetemi, gazdasági és társadalmi intézményeikkel és törvényeikkel együtt...”[27] S éppen a rombolás könyörtelenségében rejlik az anarchista felfogás szerint a forradalmi erkölcs igazi értelme. Mert itt nem a szükséges rombolásról van szó, hanem magáról a könyörtelenségről, a rombolásról mint a forradalmiság kritériumáról.

A „kollektivista” anarchizmus, a bakunyinizmus moralizáló forradalmiságának is legbenső lényege a kispolgári individualizmus, az, hogy a forradalom szociális tartalmát végső soron a forradalmi osztálytól, a tömegmozgalomtól elszigetelt individuum „pándestruktív” lázadó magatartására redukálta. Az anarchizmus, osztálytartalmát tekintve, a munkásosztály legelmaradottabb rétegeinek és a tönkremenő, talaját vesztett kispolgárságnak a kétségbeesését, türelmetlenségét fejezi ki; híveit is elsősorban a deklasszálódott kispolgári elemekből toborozta. Bakunyin maga írta Francisco Morának, az anarchizmus olaszországi népszerűségével, gyors terjedésével kapcsolatban: „Olaszországban megvan az, ami más országokban hiányzik: a tüzes, erélyes, *helyét nem találó, pálya és cél nélküli* fiatalság, s ez, burzsoá származása ellenére, koránt sincs erkölcsileg és intellektuálisan annyira kimerülve, mint más országok burzsoá fiatalsága.”[28] Ezeknek az elemeknek az individualista lázongása nyilvánul meg – mint Marx rámutatott – az anarchisták programjában. „A szekciók autonómiája, autonóm csoportok szabad föderációja, tekintélyellenesség, anarchia – mindezek a szólamok jól illenek a »deklasszáltak«, a »pálya és cél nélküliek« társaságához...” E programban „mindazokat az ocsmányságokat, amelyek közepette a felsőbb társadalmi rétegekből lesüllyedt deklasz-

[27] Ugyanott, 436. old.
[28] Idézve ugyanott, 362. old.

száltak élete... zajlik, megannyi ultraforradalmi erénynek nyilvánítják"[29].

Az anarchizmus objektív feltételei közé tartozik a proletárforradalom időbeli elhúzódása is; ehhez a szituációhoz az azonnali eredményt akaró, kétségbeesetten türelmetlen rétegek képtelenek alkalmazkodni. Ez ugyanabban az irányban hat, mint e rétegek szétforgácsolt individualizmusa. Az anarchisták, elvetve a munkásosztály forradalmi tömegszervezeteinek, önálló politikai pártjainak kiépítését, elszigetelődve a forradalmi tömegektől, szükségszerűen jutottak el végül is olyan eszközökhöz, módszerekhez, amelyekkel a tömegszenvedélyek felkorbácsolása, az uralkodó osztályok elrettentése révén úgyszólván kívülről remélték „kiprovokálni" az azonnali forradalmat: ahhoz, hogy a „munkások gazdasági és politikai felszabadító harcát" (Marx) egyéni terrorcselekményekkel helyettesítsék.

Marx és Engels késhegyig menő harcot vívott a bakunyinizmus ellen, amely komoly veszélyt jelentett a munkásmozgalomra. Nem véletlen, hogy az állam eltűrte tevékenységüket, mert – mint Marx kimutatta – könnyen ellenőrizhetők voltak, és mert a forradalmi munkásmozgalom megosztását eredményezték, elvonták a figyelmet a fő feladatról, a szervezeti erősödésről, egyszóval mert – ha szándékuk ellenére is – objektíve a reakciót szolgálták. Ezért idézi Marx egyetértőleg egy svájci lap véleményét Bakunyinról: a „Tagwacht" „nagyon is jogosan mondotta: »Ha Ön nem felbérelt ügynök, annyi bizonyos, hogy egy felbérelt ügynöknek sem sikerült volna több kárt okoznia, mint Önnek«"[30].

Az *opportunizmus* (pl. az angol posszibilisták, a német párt lassalleánus szárnya) osztálytartalmára nézve éppúgy a kispolgárság ideológiai-politikai kifejezője, mint az anarchiz-

[29] Ugyanott, 414., 415. old.
[30] Ugyanott, 320. old.

mus, csak ellenkező előjellel, megfelelően annak, hogy az a deklasszálódott, elégedetlen rétegek életfelfogását tükrözi, az opportunizmus pedig a munkásarisztokrácia és a stabilizálódó kispolgárság, vagyis a „célba jutott", viszonylag elégedett rétegek érdekeit, törekvéseit. Az anarchizmus minden állammal szemben ellenséges, az opportunizmus minden állammal szemben tisztességtudó. Az a szocializmusba való átmenetet mindennemű államhatalom megszüntetéséhez köti, ez a fennálló polgári államgépezet „átvételéhez". Az a destrukciót, a rombolást hirdeti, ez a jogrend tiszteletét. Ott az „alulról" végrehajtott forradalmat, itt a „felülről" véghezvitt reformokat hirdetik, ott a forradalmi összeesküvők kisebbségére, itt az egyénenként meggyőzött többségre támaszkodnak. Ott a forradalom a minden addigival való szakítás, a kontinuitás egy csapásra való elmetszése, itt az az elképzelés, hogy a kapitalizmus fokozatosan belenő a szocializmusba. Ott az erőszak a mindent megoldó eszköz, itt a békés, törvényes út az egyedül üdvözítő módszer. Ott a kérlelhetetlenség az érték, itt a kompromisszum, a reálpolitika (értsd: a közvetlen érdekek képviselete) az erény.

Az opportunizmus az anarchisták nagyhangú, rémisztő szólamaival ellentétben éppen abból indul ki, hogy nem szabad megijeszteni, rettegésben tartani a burzsoáziát, éppen fordítva: a tisztesség, a becsület és a jó modor példájával kell hatni rá, hiszen az új társadalomhoz csak őket is meggyőzve, mindenki egyetértésével lehet eljutni. E mentalitás lényegét leleplezve mondja Marx: ahhoz, hogy „a burzsoáziából a félelem utolsó nyomát is kiűzzék, világosan és félreérthetetlenül be kell neki bizonyítani, hogy a vörös kísértet valóban csak kísértet, hogy nem létezik. De ugyan mi a vörös kísértet titka, ha nem a burzsoázia félelme az elmaradhatatlan élethalálharctól közte és a proletariátus között? A félelem attól, hogy a modern osztályharc elkerülhetetlenül dűlőre jut? Szüntessék meg az osztályharcot, s akkor a burzsoázia és

»minden független ember« »viszolygás nélkül halad majd kéz a kézben a proletárokkal«! S a becsapottak ez esetben persze a proletárok lennének."[31]

Az opportunizmus reálpolitikájának és praktikus erkölcsi szemléletének lényege: az egyén vagy egyének napi érdekének közvetlen kielégítése, a fennálló viszonyokhoz való buzgó alkalmazkodás. Ebben az értelemben mondja Marx, hogy ő és Engels *nem* reálpolitikusok, s szakítanak ezzel az irányzattal.[32] De az elvtelen alkalmazkodást, a megalkuvó reálpolitikai gyakorlatot és a mindennapos erkölcsi gyávaságot valamivel leplezni, illetve igazolni kell; különös hangsúlyt helyeznek hát a magasztos erkölcsi eszmékre és ideálokra. Egyfelől magának a szocializmusnak „magasabb morális szinezetet adnak" (Marx) azzal, hogy – akárcsak az anarchizmusnál láttuk – az örök erkölcsi eszmék, az Egyenlőség, Testvériség, Szabadság megtestesülését ünneplik benne. Csak éppen megvalósulásának időpontját helyezik a távoli jövőbe, arra az időre, amikor már a nagy többséget meggyőzték morális felsőbbrendűségéről, s így lehetővé válik, hogy a szocializmus a többség akarata alapján, szeplőtelenül jöjjön a világra. Vagyis a programot, a szocializmust mint végső célt „elfogadják, de tulajdonképpen nem a saját részükre és nem a saját életük tartamára, hanem posztumuszan, örökségképpen a gyermekek és a gyermekek gyermekei részére"[33]. Ez azt jelenti, hogy a szocializmusnak – a forradalmi célnak – „semmi jelentősége nincs a jelenlegi politikai gyakorlat szempontjából"[34]; a forradalmiság a távolban lebegő, elérhetetlen erkölcsi eszménnyé szegényedik-halványul, lényegileg semmissé válik. Ezt fejezi ki a későbbi, klasszikus tömör-

[31] *Marx–Engels* Művei. 19. köt. 159. old.
[32] Lásd *Marx–Engels* Művei. 31. köt. 447. old.
[33] *Marx–Engels* Művei. 19. köt. 159. old.
[34] Ugyanott, 161. old.

ségű formula: „a cél semmi, a mozgalom minden". Másfelől a forradalmiságtól megszabadított közvetlen politikai gyakorlatot, az osztályharc eltussolását, elmosását, meggyengítését[35], a gyáva megalkuvást megint csak az örök erkölcs szempontjaival igazolják: az osztálygyűlölettel az általános emberszeretet és – ennek konkretizálásaként – a „nyers proletárszenvedélyekkel" a tisztességtudó jómodort szegezik szembe. Az örök erkölcsi eszmékkel való manipulálás e két szintjének szerves egységét Marx így fogalmazza meg: „Ahol az osztályharcot mint áldatlan »nyers« jelenséget félretolják, ott a szocializmus alapjaként nem marad más, mint »igaz emberszeretet« és üres szólamok az „igazságosságról«."[36]

Az opportunista szociáldemokratizmusban így a vulgármaterialista filozófia és a prakticista politika szükségszerű kiegészítéseként kerül előtérbe az etika kultusza, az örök erkölcsi eszmék hirdetése. A forradalmiság erkölcsi síkra való redukálása, a moralizáló forradalmiság erre az irányzatra is jellemző, noha – mint láttuk – az anarchizmussal ellentétes formában. Röviden úgy fogalmazhatnánk meg a különbséget, hogy ott a forradalmat mint közvetlen, erkölcsi megalapozottságú aktust függetlenítik, „mentesítik" az adott feltételekhez való szükséges alkalmazkodástól, itt pedig az adott feltételekhez való feltétlen alkalmazkodást függetlenítik, „mentesítik" a forradalomtól mint a távoli jövőben lebegő erkölcsi eszménytől. De az ellentét csak látszólagos: a lényeg mindkét esetben a forradalmiság elszakítása a tényleges politikai és gazdasági harcoktól. Ennek objektív következménye mindkét esetben a polgári társadalom stabilitásának megerősítése. Az opportunista szociáldemokraták azzal, hogy „szívük szerint" közvetítenek, megalkudnak, filantróposkodnak, s a távoli jövőbe helyezve a célt, minden erejüket és

[35] Lásd ugyanott.
[36] Ugyanott, 161. old.

energiájukat a kispolgári toldozó-foldozó reformokra fordítják, új támasztékokat nyújtanak a régi társadalmi rendnek.[37]

Az opportunizmus és az anarchizmus látszólag végletesen ellentétes álláspontjai – melyekről a következő pontban még részletesebben is szólunk – lényegüket tekintve számos hasonlóságot mutatnak. Elemzésünkben a köztük fennálló különbségek felszínre hozása mellett éppen ezt a mélyebb összefüggést, az egymásra való reflektálás, az egymásba való áthatás mozzanatát igyekeztünk kiemelni. Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy hasonló, párhuzamos jellegű az elméleti kiindulópontjuk és a metodológiai pozíciójuk, s megegyeznek tevékenységük objektív konzekvenciáiban is. Egyaránt az etikai idealizmus alapján állnak, noha az opportunizmus inkább ennek abszolutizáló, az anarchizmus pedig inkább a relativizáló válfajához tartozik. Hasonló jegyük a metodológiai individualizmus is: a forradalmiság elsődlegesen nem szociális síkon, az osztály, a mozgalom, a szervezet problémájaként merül fel, hanem erkölcsi-pszichikus síkon, a forradalmár egyén problémájaként. Végül megegyező tevékenységük objektív konzekvenciája is: a proletármozgalom szétforgácsolása, zsákutcába juttatása, azaz végeredményben a tőkés rend erősítése.

A FORRADALMI ERKÖLCS SZOCIÁLIS ELVEI

Az opportunizmussal és az anarchizmussal egyaránt ellentétes alapvető marxi kiindulópont az, hogy a forradalmi tevékenység szubjektuma, a forradalmiság hordozója nemcsak az individuum, hanem mindenekelőtt az osztály. Ennek megfelelően, amikor a forradalmi erkölcs elveit fejtjük ki,

[37] Lásd ugyanott:

a forradalmár személyiségtípusán kívül, sőt azt megelőzően az osztálymozgalom sajátosságait is elemeznünk kell. Természetesen a két vonatkozás szorosan összekapcsolódik, áthatja egymást, de az elméleti elemzésben külön-külön is vizsgálat tárgyává tehető. Így járunk el mi is: először a forradalmiság szociális elveit, az osztálymozgalom főbb sajátosságait tekintjük át, s azután foglalkozunk a forradalmi jellem, a forradalmár lényegi tulajdonságaival.

A forradalmi erkölcs legfőbb szociális elvei a következők: 1. realista forradalmiság, 2. szervezett forradalmiság, 3. konkrét forradalmiság.

1. *Realista forradalmiság* vagy forradalmi realizmus. Itt nyomban felmerülhet a kérdés: nem ellentmondásos összetétel-e ez, azaz nem ellentéte-e a realizmus a forradalmiságnak és megfordítva? A válasz nyilvánvalóan azon múlik, mit értünk az összetételt alkotó fogalmakon. Ha a forradalmiságot az aktivizmus lángoló hevületeként, a körülményeket figyelmen kívül hagyó akarati aktusként értelmezzük, illetve a realizmust az empirikus tények uralmaként, a kizárólag a közvetlen érdekek kielégítését szolgáló prakticizmusként, tehát vulgáris reálpolitikaként, úgy a realista forradalmiság valóban fából vaskarika. Ámde az ily módon felfogott forradalmiság, illetve realizmus nemcsak egymással ellentétes, hanem önmagukban is ellentmondásos fogalmak. Hiszen ha forradalmiságon – ahogy a fentebb elemzett korai irányzatoktól az anarchizmuson át a jelenkori ultrabaloldalig tapasztalható – alapvetően erkölcsi-pszichikus érzületet értünk, valami lángoló, csapongó szenvedélyt, rohanást, az erők megfeszítésében élő akciót, „pándestrukciót", minden fennálló tagadását, olyan magatartást, amely nem alkalmazkodik semmihez, ez valóban összeegyeztethetetlen a realizmussal. Csakhogy éppen ennek következtében a valóságos viszonyok forradalmi megváltoztatására is alkalmatlan: nem is valóságos forradalmiság. A konstruktív programot nélkülöző, a reális feltétele-

ket és erőviszonyokat figyelmen kívül hagyó tagadás, a pusztán az erkölcsi felháborodáson alapuló, érzelmi indítású, intuícióra építő lázadás, ha a legkonzekvensebb, meg nem alkuvó tiszta forradalmiságnak tűnik is – és mint ilyen, nincs híján bizonyos etikai vagy talán inkább esztétikai jellegű vonzerőnek –, a valóságos gyakorlatban tehetetlen, sőt leszerelő, konzerváló hatású: mivel nem az osztály tényleges érdekeit és lehetőségeit képviselő mozgalom, objektíve a fennálló viszonyok stabilizálását segíti elő.

Természetesen ezt a lángoló frázisforradalmiságot csak a valóságos realista forradalmiság talaján lehet meghaladni; ha a valóságos viszonyok mérlegelésének követelménye a pragmatista kompromisszumok „reálpolitikájává" torzul, ez csak igazolást, jogcímet szolgáltat az anarchizmusnak, nem befolyásának csökkenését, hanem éppen megfordítva: erősödését eredményezi. S itt is az önellentmondás a lényeges: az opportunizmus vulgáris reálpolitikájának gyengéje nem egyszerűen az, hogy összeegyeztethetetlen a forradalmisággal, hogy a forradalmat elérhetetlen távolba, úgyszólván az óhajok birodalmába helyezi át – vagy éppen megtagadja –, hanem az, hogy realistának sem következetes. Azaz valójában nem is realizmus, hanem pragmatizmus, melynek kizárólagos célja: a közvetlen siker, a napi, elsősorban egzisztenciális érdekek minden áron való kielégítése. Az ilyen „reálpolitika" a tények könyörtelen logikájára hivatkozva csak bizonyos tényeket vesz figyelembe: a kompromisszumokra kényszerítő tényeket, és teljesen figyelmen kívül hagyja a valóság mélyén zajló áramlásokat, legyenek azok objektív gazdasági összefüggések vagy az osztályharcok, politikai küzdelmek adott pillanatában a felületen nem érzékelhető feszültségek. Ez magyarázza azt – amire a történelem már számos példát adott –, hogy az ilyen „reálpolitikusok" számára egy-egy nagy történelmi fordulat, fázisváltás előre nem látott szituációt teremt, melyre nem készültek fel, s kétségbeesésük, tehetetlenségük

következménye előbb a bomlás, a csőd, majd végül a mozgalom tudatos elárulása.

A forradalmiságnak is, a realizmusnak is csak akkor van értelme, ha cselekvő jellegű. Realista forradalmiságon szükségképpen a mozgalom olyan tulajdonságát értjük, amely képessé teszi azt az adott viszonyok *reális forradalmi* átalakítását eredményező történelmi *cselekvésre,* így nyilvánvaló, hogy ebben az értelemben a realizmussal ellentétes „forradalmiság" és a forradalmisággal ellentétes „realizmus" egyaránt cselekvésképtelen, úgyszólván kontemplatív jellegű, tehát nem valóságos forradalmiság, illetve nem valóságos realizmus. Az anarchizmus csak frázis és nem tett, az opportunizmus pedig csak ámítás, tettetés, és ismét nem tett. Ha az óhajok birodalmából a valóságos forradalmi cselekvés, a megalapozott tett területére lépünk, úgy az első feladat a valóságos társadalmi viszonyoknak, feltételeknek, lehetőségeknek a forradalmi cél felé mutató cselekvés szempontjából való felmérése lesz. Enélkül nem lehet reális célokat, feladatokat kitűzni. Ez az igazi forradalmi realizmus, amely figyelembe veszi az adott viszonyokat és erőviszonyokat, de nem pusztán azért, hogy alkalmazkodjon hozzájuk, hanem azért, hogy új viszonyok és erőviszonyok kialakulását segítse elő. A reális, hatékony cél, természetéből következőleg, mindig belső ellentmondásokat hordoz magában: a van és a legyen, a valóság és a követelés, a napi és a távlati érdekek feszültségét. A reális forradalmi cél a gyakorlati tevékenységben képes egyesíteni a tények könyörtelen logikájának és az eszmény vonzó merészségének végleteit. Az ilyen cél nem emel a fellegekbe, s nem is deheroizál, hanem forradalmi cselekvésre mozgósít. S ebben az értelemben a realizmus nem ellentéte, fordítva: szükséges előfeltétele az aktív forradalmiságnak.

A reális forradalmiság a valóság következetes elemzésére épülő harcos cselekvést jelent, amely egyaránt szemben áll a hideg mérlegeléssel és a tehetetlen lázadással. Benne – az

objektív valóságban és a célban feszülő dialektikus ellentmondásoknak megfelelően – szerves egységet alkot a tudás a szenvedéllyel, a mérlegelés az elvi szilárdsággal, a higgadtság az erélyességgel, a tények kritikai figyelembevétele a jövő, a perspektíva vállalásával. Nem más ez, mint a materialista történetszemléletre építő tudatos, alkotó forradalmiság.

2. *Szervezett forradalmiság* vagy mozgalmi forradalmiság. Ez azt jelenti, hogy a valódi forradalmiság nem egyszerűen az egyéni képzelet és akarat, hanem a mozgalomban egységesített akarat megnyilvánulása.

Itt is felmerülhet a kérdés, nincs-e önellentmondás a szervezett forradalmiság elvében: nem zárják-e ki a szervezeti keretek a forradalmi lendületet, az önállóságot, a kezdeményezőkészséget? Az anarchisták álláspontja szerint igen, hiszen – mint rámutattunk – a forradalom az ő értelmezésükben nem más, mint a tiszta szabadság megtestesülése, az ifjúi hév lendülete, amely nem tűr semmilyen korlátokat, nincs alávetve sem más egyének, sem intézmények akaratának. A forradalmiság – lázadás, szabadság, autonómia, és semmiféle vezetés, illetve engedelmesség, alárendeltség, illetve tekintély. Ez a felfogás nemcsak a múlt századi anarchisták, hanem napjaink „ultraforradalmárjai" között is igen elterjedt.

Az anarchizmuséval látszólag ellentétes, valójában azonban a szervezettségből eredő fegyelmet, szolidaritást, egységes akaratot ugyancsak elvető álláspontot képvisel az opportunizmus, csakhogy míg az anarchizmus a kis létszámú elitcsoportok hőskultuszát proklamálja, az opportunizmus eszménye a parttalan, csak szimpatizánsokból álló, egységes vélemény nélküli, az akarati-cselekvési fegyelmet nélkülöző tömegpárt, melyben a bürokratikus vezetőség az érdekek és vélemények kiegyenlítésének operatív munkáját végzi. A szervezet egésze legjobb esetben is csak vitaklub, s nem cselekvési egység, s így e parttalan párt inkább hasonlít valami műkedvelő egyletre, mint az osztály élenjáró csapatára.

Marx és Engels a valóság objektív viszonyainak elemzéséből arra a következtetésre jutott, hogy a világot átalakító forradalmi cselekvés csak az egységes szervezettség alapján lehet eredményes. „Ha megvizsgáljuk – írja Engels – a mai polgári társadalom alapjául szolgáló gazdasági, ipari és mezőgazdasági viszonyokat, azt látjuk, hogy ezek abban az irányban fejlődnek, amelynek megfelelően egyének elszigetelt tevékenysége helyébe mindinkább együttes tevékenységük lép... Az egyes egyének független tevékenységét mindenütt kiszorítja az együttes tevékenység... Ám aki együttes tevékenységről beszél, szervezetről beszél..."[38] S ez vonatkozik a forradalmi tevékenységre, a munkásosztály osztályharcára is. „A tapasztalat mindenütt bebizonyította, hogy a legjobb eszköz a munkásoknak a régi pártok ... uralma alóli felszabadítására minden országban olyan proletár párt alapítása..., amelynek saját politikája van..., [amely] a munkásosztály felszabadításának feltételeit hivatott kifejezni."[39] Természetes, hogy ilyen szervezetben „közös akció nem lehetséges anélkül, hogy egyesekre ne kényszerítenék rá mások akaratát, azaz egy tekintélyt... enélkül az irányító akarat nélkül nem lehetséges semmiféle együttműködés"[40].

Az önálló forradalmi munkáspárt Marx és Engels által felvázolt és tevékenységükben érvényesülő szervezeti elveit, mint ismeretes, Lenin sokoldalúan továbbfejlesztve kidolgozott koncepcióvá érlelte: az élcsapat jellegű párt koncepciójává. Ennek a kérdéskörnek itt csak néhány, gondolatmenetünk szempontjából különösen fontos vonatkozására utalunk.

Kiindulópontunk a párt és az osztály közötti viszony. Közismert – és a marxizmus klasszikusai által sokszor, sok-

[38] *Marx–Engels* Művei. 18. köt. 290. old.
[39] *Marx–Engels* Művei. 17. köt. 259–260. old.
[40] *Marx–Engels* Werke. 33. köt. Dietz 1966. 366. old.

féleképpen megfogalmazott – tétel, hogy a forradalmi párt politikájában a munkásosztály külön és különös érdekeinek olyan egységét valósítja meg, hogy a külön érdekekért folytatott harcot is a különös érdekek érvényesítésének szolgálatába állítja.[41] Nem kevésbé ismert az az igazság sem, hogy a különös érdekek adekvát tudatosulása nem spontán folyamat eredménye; a forradalmi tudatot kívülről kell bevinni a munkásosztályba.

Mindebből az következik, hogy az igazi forradalmi pártnak az osztályhoz, az osztály spontán mozgalmához való viszonya az osztállyal való azonosulás és az osztálytól való elkülönülés dialektikus egységét testesíti meg. Ez az, amire szervezetileg is csak az élcsapat jellegű párt képes. A forradalmár összeesküvők szűk elitcsoportjára vagy a szektára az jellemző, hogy „a maga létjogosultságát és becsületbeli ügyét nem abban keresi, ami benne az osztálymozgalommal *közös,* hanem abban a *különös ismertetőjelben,* amely tőle *megkülönbözteti*"[42]. Ez azt jelenti, hogy a szekta az osztály különös érdekeit – ha egyáltalában valóban ezeket képviseli – a külön érdekektől elszakítva, velük szembeállítva képviseli, s így végső soron akadályozza, hogy az osztály felismerje, tudatosan vállalja saját különös érdekeit, éppenséggel elidegeníti azokat az osztály tömegeitől. Az opportunisták tömegpártja viszont megelégszik a tömegmozgalommal való azonosulással, feloldódik abban, nem képes felülemelkedni annak ösztönös szintjén. Vagyis: valójában kizárólag a külön érdekek képviseletére szorítkozik, és szintén távol tartja az osztályt különös érdekeinek felismerésétől. Az élcsapat jellegű párt éppen a fenti egységet valósítja meg; konkrétab-

[41] Lásd pl. a „Kommunista Kiáltvány" közismert megfogalmazását: „A kommunisták a munkásosztály közvetlen céljaiért és érdekeiért küzdenek, de a jelen mozgalomban egyszersmind a mozgalom jövendőjét képviselik." (*Marx–Engels* Művei. 4. köt. 469. old.)

[42] *Marx–Engels* Művei. 32. köt. Budapest 1974. 557. old.

ban megfogalmazva az osztályra, az osztálymozgalomra való támaszkodásnak és az osztály irányításának egységét. Nem szakadhat el az osztályától, de nem is oldódhat fel benne. Ez egyben az élcsapat jelleg kritériuma is: az a szervezet, amelyik elszakad az osztályától, nem élcsapat már, csak szekta, amelyik viszont feloldódik benne, nem más, mint működvelő egylet.

Ennek a kétirányú kapcsolatnak a párton belüli megfelelője a demokratikus centralizmus, mint a párt szervezeti felépítésének alapelve. Ezt csak akkor képes megvalósítani, ha tudatos fegyelem érvényesül soraiban. Fegyelem, de nem *vak*fegyelem. A szervezett forradalmiság megköveteli az egyéni iniciatívát, az önálló gondolkodás és cselekvés képességét, a kritikai szemléletet, a vitát, a különböző nézetek összecsapását. Amennyire ellentétes az anarchikus egyénieskedéssel, éppannyira az önállótlansággal, a tehetetlenséggel, a szolgalelkűséggel is. „A párton belüli kispolgári filiszterség és nyárspolgárérzület ellen – írja Engels – mindig a legelszántabban küzdöttünk, ... ez ... eredendő német kórrá lett, a szolgalelkűségnek és alattvalói meghunyászkodásnak a testvérévé. ... Legfőbb oka a nálunk uralkodó lagymatagságnak és jellemgyöngeségnek."[43] E filiszteri tulajdonságokkal szemben őrizni kell, sőt ki kell nevelni a forradalmárok *egyéni arculatát*, önállóságát, széles látókörét, aktivitását, kritikai szemléletét, egyéni hősiességét.

Az itt említett sajátosságok nem csupán politikai vagy szervezeti elvek, de erkölcsi tartalmúak és kihatásúak is. Már a párthoz való tartozás is egyéni választás eredménye, a pártba nem beleszületik az egyén, mint az osztályba, hanem egyéni mérlegelés alapján dönt – s ez már eleve erkölcsi választás, erkölcsi elhatározás. Továbbá az igazi mozgalmi életet élő pártra az jellemző, hogy a körülmények forradalmi

[43] *Marx–Engels:* Válogatott művek. II. köt. 466–467. old.

átalakítását, az új erőviszonyok kialakítását csak az egyének aktivitásán keresztül valósíthatja meg, azaz olyan közösségi tevékenységet fejt ki, amely nemcsak lehetővé teszi, hanem megköveteli tagjainak önátalakítását, egyéni kibontakozását. Ezért a párt életében, tevékenységében való részvétel az új forradalmi erkölcsi tulajdonságok – a szolidaritás és az egyéni felelősségvállalás, az önérzet és a fegyelem, a büszkeség és a másokkal való törődés stb. – kialakulásának iskolája is. A forradalmi közösség, a párt így magát a forradalmi erkölcs lényegét testesíti meg, mintegy anticipálva a jövő társadalmát, ahol a körülmények átalakítása és az önátalakítás már tömegméretekben is párhuzamosan halad.

Természetesen a párt a fennálló reális viszonyok között tevékenykedik, s tevékenységének feltételei, az adott társadalmi környezet hatással vannak a párt egészére és egyes tagjaira is. Ezért is mindig fennáll az a veszély, hogy a pártnak az osztályhoz, illetve a párt vezetésének a tagsághoz való viszonya egyik vagy másik irányban eltorzulhat: a párt elszakadhat az osztálytól vagy feloldódhat benne, illetve a demokratikus centralizmus bürokráciává torzulhat – a vezetés a párttagok aktivitása helyett vakfegyelmet, konformizmust követel, illetve helyettük cselekszik –, s ez apátiát, közömbösséget szül, vagy épp ellenkezőleg, a centralizmus elvének meggyengülése a párt cselekvésképtelenné válásához, felbomlásához vezethet. Mindezek a veszélyek elkerülhetők, ha a pártban megvan a szükséges kritika és önkritika. Többek között ezt a követelményt állítja Engels is a párt elé: „A munkásmozgalom a fennálló társadalom legélesebb kritikáján alapul, a kritika az életeleme, hogyan vonhatná ki önmagát a kritika alól...?"[44]

A szervezett forradalmiság sem önellentmondás tehát, hanem éppen fordítva: a társadalmi valóság gyökeres átalakí-

[44] *Marx–Engels* Werke. 37. köt. Dietz 1967. 328. old.

tásának, a körülmények és önmagunk átalakítása egységének feltétele. Összetevői: fegyelem és önállóság, elkötelezettség és kritikai szemlélet, beilleszkedés és aktivitás, azaz a mozgalomhoz való hűség.

3. *Konkrét forradalmiság,* vagy másként a forradalmiság történetisége. Ez az általános filozófiai értelemben vett történetiség elvének, a folytonosság és megszakítottság egységének megnyilvánulása a munkásmozgalom fejlődésében. Tartalmilag azt jelenti, hogy a forradalmiság nem elvont eszményekhez kötődik, hanem a konkrét történeti viszonyoknak, a mozgalom fejlődési szakaszainak megfelelő, a gyakorlatban elérhető konkrét célokban nyilvánul meg. A „Német ideológiá"-ban Marx és Engels ezt így fejtette ki: „A kommunizmus szemünkben nem *állapot,* amelyet létre kell hozni, nem *eszmény,* amelyhez a valóságnak hozzá kell igazodnia. Mi kommunizmusnak a *valóságos* mozgalmat nevezzük, amely a mai állapotot megszünteti."[45] Az ilyen értelemben felfogott mozgalom mindenkor az adott reális előfeltételekből indul ki, s reális célokat tűz ki maga elé, amelyeknek láncolata a – történetileg változó – konkrét feladatokon és távlati, stratégiai célkitűzéseken keresztül e mozgalom végcéljához, az osztály nélküli társadalom megvalósításához vezet. Ez az út, a forradalom útja azonban hosszú és történetileg tagolt. Főbb szakaszai: az osztálynak a forradalomra való felkészülése és a forradalom végrehajtása (proletár forradalmiság), a kivívott hatalom megvédése és a forradalom továbbfejlesztése (szocialista forradalmiság), valamint önmagának, mint osztálynak és ezzel együtt minden osztálynak a megszüntetése (kommunista forradalmiság). A forradalom fogalmába ebben a tág értelemben tehát a felkészülés időszaka is beletartozik, amelyben – mint bármely más szakaszban – a valóban forradalmi célkitűzéseknek a valóságos viszonyokból, elő-

[45] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 35. old.

feltételekből kell kiindulniuk, és ezeket mintegy „összekapcsolniuk" a végcéllal. Ezt a gondolatot hangsúlyozta Marx 1850-ben a Kommunisták Szövetségén belüli szektás összeesküvő elemekkel szemben: „A valóságos viszonyok helyett az *akaratot* domborították ki mint fődolgot a forradalomban. Amíg mi azt mondjuk a munkásoknak: 15, 20, 50 évi polgárháborút kell végigharcolnotok, hogy a viszonyokat megváltoztassátok, hogy önmagatokat az uralomra alkalmassá tegyétek, ehelyett azt mondják: *azonnal* uralomra kell jutnunk, vagy lefekhetünk aludni."[46] A forradalmiság tehát nem fogható fel egyetlen akcióként, fordítva, az akciók sorozata, a végcél megvalósulásáig tartó mozgalom. S ebben az értelemben permanens, folytonos, a munkásmozgalom harcának átfogó jellegzetességét fejezi ki. E forradalmiság a szocialista tudattal, a marxizmussal egyesített munkásmozgalom lelke, a proletariátus küldetésének, hivatásának erkölcsi-politikai elve s egyben normája.

A norma tudatosítása és az ehhez az elvhez való hűség a mozgalom objektív feladatainak megvalósítását segíti elő. Forradalmi mozgalom nincs forradalmi elmélet nélkül – mondja Lenin –, és ehhez hozzátehetjük: eredményes forradalmi akció nincs forradalmi elszántság, akaraterő, lendület nélkül sem. A forradalmiság így hat vissza, így válik gyakorlati erővé. Ezért szükséges ügyelni arra, hogy ezt az erkölcsi energiát a mozgalom minden szakaszában, a kudarcok és a győzelmek feltételei között egyaránt megőrizze. Az egyik legnagyobb erkölcsi veszteség a tömegek demoralizálódása. A forradalmi helyzetek és akciók értékelésénél ezt mindig figyelembe kell venni. Hiszen „amint vannak olyan reménytelen helyzetek, melyekben a vereség erkölcsi győzelemmé lesz, alapul szolgálva a népek öntudatának továbbfejlődéséhez, úgy vannak győzelmek, melyek demoralizálnak és súlyos

[46] *Marx–Engels* Művei. 7. köt. 514. old.

nyomot hagynak maguk után"[47]. Ezt húzza alá Marx a Párizsi Kommün tapasztalatait elemezve, s szinte törvényként fogalmazza meg: „A munkásosztály demoralizálódása az utóbbi esetben [tudniillik ha a párizsi munkások harc nélkül adják meg magukat – *F. E.*] sokkal nagyobb szerencsétlenség lett volna, mint bármennyi »vezető« pusztulása."[48] S tegyük hozzá, hogy Marx előzőleg nem tanácsolta a hatalom átvételét, de amint a tömegek harcba szálltak, nemcsak érzelmileg, erkölcsi szimpátiájával állt mellékük, de elméletileg is tanult tőlük, s ennek lett következménye a fenti tétel megfogalmazása is. Erről írja Lenin: „Marx 1870 szeptemberében őrültségnek nevezte a felkelést. De amikor a *tömegek* felkeltek, Marx velük akar tartani, velük együtt akar tanulni, magában a harcban, s nem száraz erkölcsprédikációt akar mondani. Marx megérti, hogy kuruzslás vagy reménytelen pedantéria volna, ha megpróbálná előre *teljes pontossággal* felmérni az esélyeket. *Mindennél fontosabbnak* tartja azt, hogy a munkásosztály hősiesen, önfeláldozóan, kezdeményezően *csinálja* a világtörténelmet Marx a világtörténelmet azoknak a szemével nézte, akik *csinálják,* ha nincs is lehetőségük arra, hogy előre *csalhatatlanul* felmérjék az esélyeket, nem pedig annak a nyárspolgár intellektuelnek a szemével, aki így moralizál: »könnyű volt előre látni... nem kellett volna fegyvert fogni...«

Marx azt is számba tudta venni, hogy a történelemben vannak pillanatok, amikor a *tömegek* elkeseredett harca, még ha reménytelen ügyért folyik is, *szükséges* e tömegek továbbneveléséhez és a *következő* harcra való felkészüléséhez."[49]

A forradalmiság mint erkölcsi erő tehát nemcsak győzel-

[47] *Lifsic:* A történelem szele. „Magyar Filozófiai Szemle", 1973. 5–6. sz. 543. old.

[48] *Marx–Engels:* Válogatott művek. II. köt. 444. old.

[49] *Lenin* Összes Művei. 14. köt. Kossuth Könyvkiadó 1967. 366. old.

mekben, hanem vereséget szenvedő akciókban is akkumulálódhat, és előkészületté válhat a következő akcióra. Másrészt a kivívott eredmény, a győztes akció, de még a hatalom megragadása is csak egy lépés a végcél, az osztály nélküli társadalom felé. E folyamatban az elért, kivívott eredmények megőrzéséhez és továbbviteléhez arra a tudatra, arra a mindig jelenlevő pátoszra van szükség, hogy nincs megállás, tovább kell küzdeni. Mindez ismételten azt erősíti meg, hogy a forradalmiság a mozgalom átfogó, permanens elve, melynek alapszabálya: „nem szabad végállomásnak tekinteni azt, ami egyik szakasz csupán a haladás útján". A kommunista forradalmárok – ahogyan Engels a „Kommunista Kiáltvány"-ból kiemelte – „a harc különböző fejlődési fokain mindig az összmozgalom érdekeit képviselik... a munkásosztály közvetlen céljáért és érdekeiért küzdenek, de a jelen mozgalomban egyszersmind a mozgalom jövendőjét képviselik."[50]

Természetesen e tartalmi értelemben folytonos, permanens forradalmiság a különböző történelmi időszakokban sajátos formameghatározottságú. A konkrét forradalmiságnak ez a másik aspektusa. A változó követelményeknek megfelelően részben változó, részben viszonylag állandó célok csak változó eszközökkel érhetők el. A forradalom konkrétsága ebben a tekintetben éppen a célok és az eszközök, a tartalom és a forma egységét fejezi ki. Lényegileg a cél–eszköz viszony fentebb tárgyalt általános elméleti felfogásának a mozgalmi gyakorlatban való alkalmazásáról, konkretizálásáról van itt szó. Úgy véljük, hogy ezt (az ott elmondottak megismétlése nélkül is) megfelelően érzékeltetni tudjuk két kérdéscsoport – a forradalmi és a reformjellegű módszerek, illetve az erőszak és a kompromisszum – elemzése útján.

A forradalom terminusát – mint már rámutattunk – Marx és Engels, majd Lenin is több síkon és jelentésben használta.

[50] *Marx–Engels* Művei. 22. köt. 413. old.

Számunkra itt a tartalmi és a módszerbeli vonatkozás megkülönböztetése a fontos. Tartalmilag a forradalom vagy a forradalmiság a munkásosztály történelmi küldetésének realizálását, a forradalomra való felkészülést, ennek kivívását és továbbfejlesztését jelenti, amit az eddigiekben elemeztünk. E feladatot azonban különböző eszközökkel lehet megoldani, melyeknek két nagy, alapvető csoportja van. 1. a *reformjellegű* módszerek, a lassú, fokozatos, lépésről lépésre haladó, az adott viszonyok egy-egy elemére irányuló tevékenység, 2. a *forradalmi* módszerek, a gyors, rohamszerű, egyszerre az adott viszonyok egészére, illetve számos döntő vonatkozására irányuló akciók. A forradalmiság mint politikai-erkölcsi elv, mint tartalom oszthatatlan. Tartalmi vonatkozásban nem beszélhetünk forradalmi politika és reformista politika, forradalmi és reformista mentalitás (erkölcs) egységéről. Az eszköz szintjén már más a helyzet: a forradalom előkészítésének, kivívásának és továbbfejlesztésének akár a reformjellegű, akár a forradalmi akció megfelelő eszköze – tehát a tartalmi értelemben vett forradalmiságnak adekvát formája – lehet, de csakis akkor, ha a forradalmiságnak mint tartalomnak, a forradalomnak mint tartalmi célkitűzésnek van alárendelve, és objektíve azt szolgálja.

Az anarchizmus és az opportunizmus közötti végletes ellentét ebből az elemzési aspektusból vizsgálva éppen azért bizonyul újra látszólagosnak, felületinek, mert lényegileg az eszközök, a módszerek szintjére redukálódik. Az anarchisták a direkt forradalmi akció, elsősorban az erőszak alkalmazását teszik kizárólagossá, emelik politikai-erkölcsi alapelv rangjára, az opportunisták pedig a békés, fokozatos reformokat, a „reálpolitikai" kompromisszumokat. Valójában, objektív következményeit tekintve azonban tevékenységük egyaránt a fennálló viszonyok megőrzése irányában hat, vagyis egyképpen ellentétes a tartalmi forradalmisággal.

A marxizmus álláspontja, a konkrét forradalmiság lényege

ezzel szemben éppen az, hogy az eszközöket, a módszereket nem önmagukban kell vizsgálni, hanem a forradalom tartalmi célkitűzéséhez való viszonyukban. A reformjellegű és a forradalmi akciók egyaránt elfogadható, alkalmazható eszközök, s a feladat mindenkor éppen annak az eldöntése, hogy az adott konkrét történelmi körülmények, erőviszonyok között melyik alkalmas a tartalmi értelemben vett forradalom ügyének előmozdítására. Röviden: az a feladat, hogy a feltételeknek megfelelően használjuk fel a forradalmiság két típusú eszközét. „A marxizmus – összegzi Lenin Marx és Engels felfogását – abban különbözik a szocializmus valamennyi primitív formájától, hogy a mozgalmat nem köti egyetlen meghatározott harci formához. Elismeri a harc legkülönbözőbb formáit, ...semmi áron nem vet el egyetlen harci formát sem. ...A gazdasági fejlődés különböző szakaszaiban, a különböző politikai, nemzeti-kulturális, szociális stb. körülményektől függően különböző harci formák kerülnek előtérbe, válnak a harc fő formáivá... Aki egy bizonyos harci eszköz alkalmazhatóságának kérdésére igennel vagy nemmel próbál válaszolni anélkül, hogy részletesen megvizsgálná az adott mozgalom konkrét helyzetét e mozgalom adott fejlődési fokán, az teljesen letér a marxizmus talajáról."[51]

Természetesen, noha a módszerek kérdése taktikai kérdés, a legkevésbé sem mellékes, nem független a tartalomtól, sőt éppen a fentiek értelmében a legszorosabban összefügg vele. Mint Engels írja Trierrek, a taktika kérdését, a módszereket nem szabad (tegyük hozzá: mint az anarchizmus vagy az opportunizmus) az elv szintjére emelni. „De egy taktikai hiba bizonyos körülmények között az elvek megsértésével is végződhet."[52] Akkor tudniillik, ha az eszközöket nem a kö-

[51] *Lenin* Összes Művei. 14. köt. 1–2. old.
[52] *Marx–Engels* Werke. 37. köt. 327. old.

rülményeknek megfelelően alkalmazzuk, vagy ha elvileg elutasítjuk valamely típusú eszköz felhasználását, illetve gyakorlatilag nem készülünk fel erre. Például Marx és Engels a Párizsi Kommün elvi és gyakorlati hibájának tartotta, hogy a „döntő pillanatot lelkiismereti aggodalmaskodásból elszalasztották. Nem akarták *megkezdeni a polgárháborút*..."[53] Viszont Engels az 1890-es évek elején Németországban a „fegyveres erőszak" alkalmazását tartotta megengedhetetlen hibának. Engels ekkor arra számított, hogy a németországi erőviszonyok rövid időn belül döntően megváltoznak, és forradalmi helyzet alakul ki. Ha a párt idő előtt erőszakhoz nyúlna, a vereség és a megtorlások visszavetnék ezt a folyamatot. Tehát az adott időszakban: „Meg kell kísérelni, hogy egyelőre boldoguljunk a törvényes harci eszközökkel. ... Ennek előfeltétele..., hogy az ellenfél ugyancsak törvényesen járjon el." De még ha a kormány újra betiltaná a szociáldemokrata pártot, „törvénytelen útra" terelné, akkor sem barikádokat kell építeni. A párt „ezt a szívességet ... nem teszi meg ellenfeleinek". Akkor újra a szoicalistaellenes törvény idején jól bevált illegális tevékenységet kell felújítani. „Azon a napon, amelyen elvitatják tőlünk a közjogot... a régi gépezet, amelyet erre az esetre tartalékban tartunk, kijavított, gyarapított, frissen olajozott állapotban ismét működésbe lép."[54]

Az eszköz megválasztása nemcsak politikai, hanem erkölcsi probléma is. Különösen élesen, sűrítetten jelentkezik az erkölcsi aspekius két – a forradalmi és a reformjellegű módszerhez képest specifikusabb, szűkebb vonatkozású – kérdésben: az erőszak és a kompromisszum alkalmazásával kapcsolatban. Egyben ehhez a két eszközhöz kötődik leginkább a köznapi tudatban a politika és az erkölcs ellentétes voltá-

[53] *Marx–Engels:* Válogatott művek. II. köt. 443. old.
[54] Lásd *Marx–Engels* Művei. 22. köt. 68–71. old.

nak képzete. És ez nem véletlen. Egyfelől itt par excellence olyan eszközökről van szó, melyekről fentebb, az eszközök gazdagságának vállalásával kapcsolatban azt mondottuk, hogy objektíve ellentmondásosak lehetnek a szándék-cél és a tevékenység-cél vonatkozásában is, hogy nem a mozgalom saját, belső céljából, hanem a „külső" feltételekből adódnak. Másfelől – és az előbbi ellentmondástól nem függetlenül – alkalmazásuk, főként az erőszak esetében, a közösségen belüli mindennapi érintkezés normáiba ütközik, amelyeket a köznapi tudat – ha jogosulatlanul is – a társadalmi-politikai jelenségekre is kiterjeszt. Korábbi fejtegetéseink után talán fölösleges is újra rámutatnunk: valójában nem az erkölcs és a politika közötti konfliktusról van itt szó. A szocialista forradalom győzelméhez *szükséges* erőszakról lemondani nem pusztán politikai hiba, hanem súlyos erkölcsi vétség is: meghosszabbítja azon gazdasági-társadalmi rend uralmát, amelynek szükségszerű, elmaradhatatlan velejárója és terméke az erőszak, beleértve annak legnyíltabb, legkegyetlenebb formáját, a háborút is.

Marx és Engels az erőszak és a kompromisszum kérdésében is a fenti általános elvek alapján állt: egyiket sem tartották sem kizárólagos, sem használhatatlan eszköznek. A mozgalom szempontjából sem az erőszak, sem a kompromisszum elvontan se nem erkölcsromboló, se nem erkölcsnemesítő, az adott viszonyok között azonban mindkettő ilyenné is, olyanná is válhat. A felesleges erőszak amorális erőket szülhet, a szükséges erőszak elmulasztása demoralizálhat; a szükséges kompromisszum erkölcsi kitartásra, fegyelemre nevelhet, abszolutizálása viszont amorlffá, cseppfolyóssá teheti a forradalmár erkölcsét. Persze nehéz konkrétan feleletet adni, mikor melyik a szükséges, jogos és erkölcsös erőszak, illetve kompromisszum, de egyes általános kritériumok – a fentieken kívül is – körvonalazhatók.

Azt az erőszakot tartották politikailag és erkölcsileg szük-

ségesnek és jogosnak, amely tartalmilag a társadalmi haladást, a megmerevedett régi viszonyok ellenállásának megtörését szolgálja[55], amely nem pusztán személyes gyűlöletet fejez ki, hanem az osztály küzdelmét az őt elnyomorító társadalmi feltételek ellen, felszabadulása feltételeinek kivívásáért.

Természetesen az individuális gyűlöletben is megjelenhet osztálytartalom, sőt meghatározott viszonyok között szükségszerű, elkerülhetetlen, hogy az osztályelnyomás az elnyomott osztály tömegeiben az elnyomó osztály tagjai elleni személyes gyűlölet formáját öltse. Az új- és legújabbkori történelem keretei között maradva különösen akkor áll elő ilyen helyzet, ha az osztályelnyomás nemzeti, vallási stb. elnyomással párosul. Fegyveres felkelés esetén ilyenkor szinte elkerülhetetlenek a „fölösleges erőszak" megnyilvánulásai, a tömegekben izzó gyűlölet kegyetlenségeket szül. A forradalmi erkölcs távol áll az ilyen erőszak helyeslésétől, de éppúgy rövidlátó, szörnyűlködő elítélésétől is. „A felkelő indiai szipojok által véghezvitt kegyetlenkedések – írja Marx 1857-ben – valóban szörnyűek, förtelmesek, leírhatatlanok... De bármilyen gyalázatos is a szipojok eljárása, az csupán visszatükröződése, koncentrált formában, annak, ahogyan Anglia maga járt el Indiában... Az emberiség történetében létezik olyasmi, mint megtorlás; és a történelmi megtorlásnak szabálya, hogy fegyvereit nem a sértett, hanem maga a sértő kovácsolja."[56]

A marxizmus alapvető követelménye, hogy a forradalmi mozgalomnak el kell kerülnie a *fölösleges* áldozatokat, lehetőség esetén el kell kerülnie az erőszakot. De amíg létezik az osztályellenség, az erőszaktól való tartózkodást sohasem szabad elv rangjára emelni, s nem szabad szervezetileg, illetve

[55] Lásd *Marx–Engels* Művei. 20. köt. 180. old.
[56] *Marx–Engels* Művei. 12. köt. 269. old.

erkölcsileg felkészületlenül állni az esetleges szükséges erőszak alkalmazása előtt. E felkészültség szükségességére hívja fel Engels Liebknecht figyelmét. „Én tehát – írja – a te nézeteden vagyok abban, hogy *most* olyan békésen és törvényesen kell fellépnünk, ahogy csak lehet, és kerülnünk kell minden ürügyet az összeütközésekre. Persze a filippikáidat, amelyekben az erőszakot minden formájában és minden körülmények között elveted, helytelennek tartom... mert akkor a te elméleted szerint én is, Marx is anarchisták volnánk, mert soha nem volt szándékunkban, hogy jó kvékerek módjára a bal orcánkat is odatartsuk, ha valaki a jobbat megütötte."[57]

Hasonló a helyzet a kompromisszumok esetében is. Nagyon nehéz megmondani, melyik az áruló, a leszerelő, s melyik a szükséges, a forradalmi kompromisszum. Megkülönböztetésükre nincs abszolút mérce, de néhány alapvető ismérv elvileg megállapítható. Az első az, hogy maga a kompromisszum ne legyen cél, ne legyen program. Nem válik árulássá az a kompromisszum, amely nem a partikuláris érdekből, hanem a történelmi körülményekből, az erőviszonyokból fakad; amely nem a mozgalom céljában, hanem csak módszereiben, eszközeiben kötött kompromisszum. Nem szabad, hogy a kompromisszum szokássá, a mozgalom vagy az egyén természetévé váljon; amikor szükséges, amikor a körülmények úgy kívánják, „kell lenni annyi bátorságunknak, hogy a *pillanatnyi* sikert feláldozzuk fontosabb dolgoknak. Különösen olyan pártnál, mint a miénk..., koránt sincs mindig és föltétlenül szükség a pillanatnyi sikerre."[58] Azaz, összegezve, nem a kompromisszumok száma mérvadó, hanem a jellegük. Ez is, mint az erőszak – s szélesebben, mint a reformjellegű és a forradalmi módszerek – alkalmazása, a konkrét feltételek függvénye.

[57] *Marx–Engels* Werke. 37. köt. 366. old.
[58] *Marx–Engels:* Válogatott művek. II. köt. 456. old.

A forradalomnak mint tartalomnak, mint célnak tehát különféle cselekvésformái, eszközei vannak, és a konkrét forradalmiság éppen azt jelenti, hogy mindenkor az adott szakasznak és az adott feltételeknek megfelelő módszereket kell alkalmazni. Ha az érdekek síkján fogalmazunk, a módszerek megválasztásának általános elvi kritériuma az osztály napi, közvetlen és távlati, közvetett érdekeinek dialektikus összekapcsolása is. Lenin – a „Kommunista Kiáltvány" ismert gondolatait összegezve – írja: aki „úgy tünteti fel a dolgot, hogy... az alapvető célok afféle »angyali eszmények«, amelyek nem függnek össze a napi feladatért... folyó »bűnös« harccal", az „érzelgős frázissá, émelyítő édességgé változtatja a szocializmust". Viszont „bármely harcnak, bármely napi kérdésért folyjon is az, meg kell hogy legyen az alapvető célokkal való *bonthatatlan kapcsolata*".[59]

A konkrét forradalmiság mint a mozgalom lelke, dinamizmusa tehát történeti. Történeti kettős értelemben is: történetileg folytonos, folyamatos, és történelmileg alakuló, formaváltozó. A konkrét forradalmiság elvében éppen a történetiség dialektikája testesül meg, a folytonosság és megszakítottság, az állandóság és változás egysége, ami erkölcsi normaként a szilárdság és hajlékonyság, az elvhűség és változni tudás képességének egységét igényli a kommunista forradalmártól.

A FORRADALMAR MORÁLIS TULAJDONSÁGAI

A proletár forradalmi erkölcs legáltalánosabb szociális elvei után az egyénben rögződő tulajdonságait, a forradalmár személyiségének legfőbb jegyeit és erényeit tekintjük át. A forra-

[59] *Lenin* Összes Művei. 23. köt. Kossuth Könyvkiadó 1969. 52. old.

dalmiság nemcsak az osztály egészét formálja, hanem az osztály élenjáró egyéneiben, a forradalmárokban is viszonylag stabil jellemstruktúrát hoz létre, amely kihat az ember egészére, magatartásának szinte összes vonatkozására. A forradalmi mozgalom sajátos egyéni arculatot kölcsönöz a benne részt vevőknek, sajátos tulajdonságokat és erényeket követel meg tőlük és alakít ki bennük. Természetesen a forradalmár, a proletár mozgalom forradalmára nem valamiféle elvont erkölcsi tökéletesség megtestesítője: azon erkölcsi tulajdonságok összességét hordozza magában, melyek az adott korszak feltételei között optimálisan elsajátíthatók és realizálhatók. Nem istenek a forradalmárok; reális lények, hús-vér emberek, akik túllépnek az adott valóság partikuláris átlagszintjén, a jövő tendenciáit már a mában realizálják, s holnap, ha ez a szint általánossá lesz, megint magasabb követelményeket állítanak maguk elé.

Mielőtt áttekintenénk az új forradalmi moralitás legfőbb jellemzőit, érdemes jelzésszerűen felsorolni azokat a negatív tulajdonságokat, jellemgyengeségeket, amelyeket Marx és Engels a legerélyesebben elítéltek, hogy ezekkel szembeállítva erősebben kidomborodjanak a leginkább becsült pozitív karakterjegyek.

Az elítélt tulajdonságokat, erkölcsi bűnöket két fő csoportra oszthatjuk: az erkölcsi képmutatás és a korlátolt individualizmus jelenségkörébe. A polgári erkölcs lényege szerint, a polgárság társadalmi helyzete által determináltan, képmutató. Marx és Engels a „Német ideológiá"-ban ezt összefoglalóan így jellemzi: „A burzsoá úgy viszonyul rendszerének intézményeihez, mint a zsidó a törvényhez; kijátssza őket, valahányszor csak teheti, minden egyes esetben, de azt akarja, hogy mindenki más betartsa. Ha az összes burzsoák tömegesen és egyszerre kijátszanák a burzsoázia intézményeit, akkor ők nem lennének többé burzsoák – ilyen viszonyulás természetesen eszükbe sem jut és semmiképpen sem akará-

suktól vagy megfutásuktól függ. A léha burzsoá kijátssza a házasságot és titkos házasságtörést követ el; a kereskedő kijátssza a tulajdonnak az intézményét azáltal, hogy spekuláció, csőd stb. útján másokat megfoszt a tulajdonuktól – az ifjú burzsoá függetleníti magát saját családjától, ha teheti, gyakorlatilag a maga számára felbomlasztja a családot; de a házasság, a tulajdon, a család elméletileg érintetlen marad, mert gyakorlatilag ezek azok az alapzatok, amelyekre a burzsoázia a maga uralmát felépítette, mert burzsoá formájukban ezek a feltételek teszik a burzsoát burzsoává, éppúgy, ahogy a folyvást kijátszott törvény teszi a vallásos zsidót vallásos zsidóvá. A burzsoának ez a viszonya a maga létezési feltételeihez egyik általános formáját a polgári moralitásban kapja meg."[60]

E polgári moralitás lényege az erkölcsi képmutatás, mely az osztály egyéneinek és politikai képviselőinek tipikus karaktertulajdonságaiban is rögződik. Marx írja Palmerston miniszterelnökről: „Ha idegen népeket elárult, ezt mindig igen udvariasan tette, hiszen az udvariasság az ördög aprópénze, amelyet szívük véréért ad cserébe azoknak, akiket bolonddá tett. Az elnyomók mindenkor bizton számíthattak aktív támogatására, az elnyomottak pedig sohasem nélkülözték szónoki bőkezűségének tüntető pártfogását."[61]

A kispolgári moralitás korlátolt individualizmusának lényege a szűk önérdek látószöge, a „tyúkszem"-álláspont. A magánérdek, a kispolgári önzés „kicsinyes, merev, szellemtelen és önző lelke csak egy pontot lát, azt a pontot, ahol megsértik, akárcsak a durva ember, aki valamelyik járókelőt a világ leggyalázatosabb, legelvetemültebb teremtményének tartja, mert a tyúkszemére lépett. Tyúkszemével néz és ítél; az az egy pont, amelyen a járókelő vele érintkezik, szemében

[60] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 167. old.
[61] *Marx–Engels* Művei. 9. köt. 337. old.

az egyetlen pont, amelyen ennek az embernek a lénye a világgal érintkezik."[62] E „tyúkszem"-mentalitás ugyanakkor a legmagasztosabb, a legtisztább erkölcsi glóriával övezi önmagát. Önnön tisztaságának, lelki szépségének „nemes tudata" él benne. Ezt a „nemes tudatot" – mely a képmutatás és a korlátolt individualizmus ötvözete – Marx, Hegelre hivatkozva, így jellemzi: „A nemes tudat Hegel szerint szükségképpen az *aljas* tudatba csap át." Működési mechanizmusa abban áll, „hogy azokat a tényleges bonyodalmakat, amelyekbe ő maga keveredik a világgal, ha mégoly kompromittálóknak látszanak is, saját nemeslelkűségének tényleges bizonyítékaivá változtatja. A tisztának minden tiszta, az ellenfél pedig, aki a nemes lelket tettein méri, ezzel éppen azt bizonyítja, hogy ő a tisztátalan. A nemes tudatnak tehát nincs szüksége arra, hogy *igazolja magát,* elég ha kifejezi erkölcsi felháborodását és csodálkozását ellenfelén, aki igazolásra kényszeríti őt." „Látjuk, mondja Hegel, hogy ezt a tudatot a legmagasztosabb helyett a legalantasabb, vagyis önmaga foglalkoztatja."[63]

A korlátolt individualizmus „nemes tudata" két fő formában nyilvánulhat meg, melyek gyakran ugyanazon egyénben is együtt léteznek: hetvenkedő harciasságban és szolgalelkű alázatosságban. Ezek a végletek rendszerint „fokozati" kapcsolatban állnak egymással: amennyire harcias a „tyúkszem"-ember az egyik esetben vagy irányban, annyira alázatos a másikban. Marx és Engels a legmegvetendőbb tulajdonságok közé sorolták a gyávaságot, a korlátoltságot, a tehetetlenséget, a kezdeményezésre való képtelenséget[64], „a térdencsúszás gyönyörét", az önmegvetést, a megalázkodást.[65]

[62] *Marx–Engels* Művei. 1. köt. 121. old.
[63] *Marx–Engels* Művei. 9. köt. 461., 462., 474. old.
[64] Lásd *Marx–Engels* Művei. 22. köt. 73. old.
[65] Lásd *Marx–Engels* Művei. 4. köt. 13. old.

Mindezzel ellentétben a forradalmár személyiség pozitív karakterjegyeit és erényeit – főbb elvek köré csoportosítva – az alábbiakban foglalhatjuk össze.

A forradalmár személyiség erkölcsi arculatának talán legátfogóbb jellemzője a sokoldalúság és a strukturáltság. A forradalmár egész ember, és jellemére, életmódjára, életvitelére – már amennyire a történelmi feltételek, s persze az egyéni pszichikus képességek lehetővé teszik – az élet gazdagságában való részvétel jellemző. Közismert Engels természetes életszemlélete, életvitelének sokoldalúsága, s hogy barátaiban is nagyra becsülte ezeket a tulajdonságokat. Egyik harcostársáról, elvtársáról így ír: „Becker ritka ember volt. Egyetlen szó jellemzi tökéletesen – ez a szó: *makkegészséges;* testben és szellemben az utolsó percig makkegészséges volt. ... életvidám ember, aki szerette a bort, az asszonyt és a dalt...", és tudott „lépést tartani a forradalmi mozgalom minden fejlődésével".[66] Ezzel persze távolról sem azt kívánjuk mondani, hogy csak az lehet jó forradalmár, aki szereti „a bort, a dalt, az asszonyt", csupán azt akarjuk érzékeltetni, mennyire távol állt Engelstől (és Marxtól is) az aszkézisnek, az önmegtagadásnak, a szinte szerzetesi szigornak a forradalmár jellem általánosan kötelező elvi követelményévé emelése.

A forradalmi mozgalmak fejlődésük bizonyos szakaszaiban, tevékenységük külső feltételeiből és jellegéből, az előtérben álló feladatokból, konkrét harci formákból következőleg megkövetelhetnek résztvevőiktől olyan magatartást, olyan életvitelt, amelyet éppen az élet sokoldalúságáról, örömeiről való lemondás, szinte a magánélet „felfüggesztése" jellemez (pl. illegalitás). Ennek nyomán egyes forradalmárokban és – talán még inkább – a „kívülállókban" az a hamis képzet alakul ki, hogy éppen és kizárólag ezek a sajátosságok tesznek valakit „igazi forradalmárrá".

[66] *Marx–Engels* Művei. 21. köt. 308. old.

Marx és Engels számára már csak azért sem lehetett elfogadható ez az elképzelés mint „eszmény", mert a proletár forradalmi mozgalom célja éppen olyan társadalmi feltételek megteremtése, melyek tömegméretekben lehetővé teszik a személyiség sokoldalú kibontakozását. Ha egyáltalán beszélhetünk Marx és Engels „embereszményéről", úgy ez minden bizonnyal ahhoz áll közel, ahogyan Engels – a polgári korlátoltsággal szembeállítva – a reneszánsz kiemelkedő egyéniségeit jellemezte. Olyan kor volt ez – az *addig* „legnagyobb haladó forradalmasodás" kora –, „melynek óriásokra volt szüksége és óriásokat is nemzett, a gondolkodóerő, a szenvedély és a jellem, a sokoldalúság... óriásait. ... Ami ... különösen sajátjuk, az az, hogy szinte valamennyien benne élnek a kor mozgásának, a gyakorlati harcnak a kellős közepében, pártot foglalnak és részt vesznek a küzdelmekben... Innen a jellemnek az a teljessége és ereje, amely egész férfiakká teszi őket."[67]

Ez az embereszmény a kapitalizmus körülményei között még a kapitalizmus megdöntéséért harcoló forradalmár számára sem realizálható a maga teljességében. De életvitelében, magatartásában – az adott lehetőségekhez képest – erre kell törekednie. Bármilyen nagyok is a proletár forradalmár előtt álló feladatok és nehézségek, bármilyen nagy megpróbáltatások előtt áll is, nem lehet életvitelének általános szabálya önmaga beszűkítése. Nem önmegtagadó aszkéta, hanem olyan széles látókörű, gazdag egyéniség, aki képes egységbe ötvözni a közéletet és a magánéletet, a közösség szolgálatát és az egyéniség önkibontakozását.

Természetesen az öncsonkító lemondás, az aszkézis elutasítása nem jelenti az élvezethajszolás, a felelőtlenség vagy szabadosság helyeslését. Ezt Engelsnek a szerelemre vonatkozó – a köztudatban sokszor félreértelmezett – felfogásával

[67] *Marx–Engels* Művei. 20. köt. 326. old.

kívánom érzékeltetni. Engels a polgári prüdériával szemben többek között ezt írja: „Nem hallgathatom el azonban..., hogy a német szocialisták számára is el kell egyszer jönnie annak a pillanatnak, amikor nyíltan sutba dobják ezt az utolsó német filiszter-előítéletet, a hazug nyárspolgári morális prüdériát, amely úgyis csak a titkos trágárkodás leplezésére szolgál. ...Legfőbb ideje már, hogy legalább a német munkások megszokják, hogy dolgokról, amelyeket naponként vagy éjenként ők is gyakorolnak, természetes, nélkülözhetetlen és igen kellemetes dologról ugyanúgy elfogódottság nélkül beszéljenek, mint a latin népek, mint Homérosz és Platón, mint Horatius és Juvenalis..."[68] De Engelstől távol állt a szabadossággal avagy a felelőtlen szabadszerelemmel való kacérkodás is: „Figyelemreméltó tény – írja –, hogy minden nagy forradalmi mozgalommal előtérbe kerül a »szabad szerelem« kérdése. Az emberek egy részénél mint forradalmi haladás, mint a szükségtelenné vált ...béklyók lerázása; másoknál mint szívesen fogadott tanítás, amely kényelmes takarója mindenféle fesztelen üzelmeknek férfi és nő között."[69] Ezzel kapcsolatban nem érdektelen itt még egy konkrét személyes állásfoglalását felidézni. Kautskynak, mikor az bejelentette válási szándékát, azt írta: „Ha... a zavar olyan jelentős volt – mindegy milyen okból –, hogy te komolyan a válásra szántad el magad, akkor véleményem szerint mindenekelőtt azt kellett mérlegelni, hogy a mai viszonyok között a nő és a férfi helyzete különböző. A férfinak a válás társadalmilag abszolúte nem árt, megtartja egész társadalmi helyzetét, csak újra agglegény lesz. A nő elveszti egész helyzetét, újra elölről kell kezdenie, mégpedig nehezebb körülmények között. ...Ebből következik, hogy a férfinak csak a legvégső esetben, csak érett megfontolás után, csak a dolog

[68] *Marx–Engels* Művei. 21. köt. 6. old.
[69] Ugyanott, 8. old.

szükségességének legteljesebb tudatában szabad ezt a végső lépést megtennie és akkor is csak a legkíméletesebb formában."[70]

A sokoldalúság igénye természetesen nem csaphat át az amorf, szertelenül csapongó jellem és életvitel, a hajlékony tolerancia dicsőítésébe. A forradalmár sokoldalúságának, életvitele teljességének akkor van értelme, ha egységes egésszé áll össze, ha a normák, szokások, tulajdonságok struktúrálódnak, és komplex stabil személyiséget képeznek. A sokoldalúság akkor erény, ha a céltudatosságnak van alárendelve. Csak így alakul ki a szilárd maggal rendelkező egyéniség. Amennyire pozitívan értékelte Marx és Engels az életvitel sokoldalúságát, gazdagságát, teljességét, annyira elengedhetetlen forradalmi tulajdonságnak tartotta a kitartást, a következetességet, a jellemszilárdságot. Engels így emlékezett meg közös barátjukról, harcostársukról, Wilhelm Wolfról: „A klasszikus ókor iskolájában finomra csiszolt szelleme, gazdag humora, képessége a bonyolult elméleti kérdések világos megértésére, izzó gyűlölete a néptömegek minden elnyomója iránt, energikus és mégis nyugodt lénye igen hamar feltárult előttünk; de a harcban, győzelemben és vereségben, jó és rossz időkben való együttműködés és baráti érintkezés hosszú éveire volt szükség ahhoz, hogy teljességében kipróbáljuk rendíthetetlen jellemszilárdságát, feltétlen, minden kétséget kizáró megbízhatóságát, ellenséggel, baráttal és önmagával szemben egyformán szigorú, rendíthetetlen kötelességérzetét."[71] Az élet teljessége tehát a sokoldalúságnak és az intenzitásnak, a tulajdonságok gazdagságának és a struktúra szilárdságának dialektikus egységét fejezi ki.

A forradalmár jellem következő sajátossága: a szolgálat és a méltóságtudat egysége. Egy oldalról a szolgálat, az osz-

[70] *Marx–Engels* Werke. 37. köt. 114–115. old.
[71] *Marx–Engels* Művei. 19. köt. 51. old.

tállyal való szolidaritás, azonosulás, az osztály érdekének, ügyének tudatos vállalása, más oldalról az önállóság, öntevékenység, az egyéniség önérzete, büszkesége és függetlenségszeretete.[72]

A szolgálat és az ennek egyik elemeként megnyilvánuló áldozatkészség annak az embernek a tulajdonsága, aki nem fordít hátat közösségének. Olyan emberé, mint Robert Shaw, Marx barátja volt, „aki fölötte állt minden kicsinyes becsvágynak vagy személyi érdeknek"[73].

A szolgálat, az áldozatkészség nem jelenti a saját egyéniség megtagadását, feladását, nem kíván önállótlanságot, alázatot, szolgalelkűséget. Éppen ellenkezőleg, összeférhetetlen ezekkel a tulajdonságokkal, önérzetet, büszkeséget, önállóságot követel és szül. A mozgalmon belül mindent meg kell tenni az önállóság kifejlesztése érdekében. A munkást – írta Marx Schweitzernek – „mindenekelőtt *önállóságra kell... megtanítani*"[74]. Ezért is megengedhetetlennek tartotta – még titkos társaságon belül is – a vak tekintélytiszteletet. „Amikor Engels és én – írja Blosnak – beléptünk a kommunista titkos társaságba, ez csak azzal a feltétellel történt, hogy a szervezeti szabályzatból eltávolítanak mindent, ami a tekintélybabonának kedvez."[75] A hősies, élenjáró, állhatatos harcosok szolgálata, az olyanoké, akik nem a népszerűségért, hanem az ügyért cselekszenek, és ha kell, ha ideiglenesen magukra maradnak, magányosan is harcolva, a gyakran baleknak titulált nehéz emberek életét élve is kitartanak elveik mellett, szilárd önérzetet szül, sőt csak az ilyen értelemben vett elkötelezettség, szolgálat, az ügy iránti odaadás vezethet el az igazi emberi büszkeséghez és méltóságtudathoz. A forra-

[72] Lásd *Marx–Engels* Művei. 4. köt. 191. old.
[73] *Marx–Engels* Művei. 16. köt. 380. old.
[74] *Marx–Engels* Művei. 32. köt. 558. old.
[75] *Marx–Engels* Werke. 34. köt. Dietz 1966. 308. old.

dalmár büszke arra, hogy olyan közösséghez tartozik, mely az osztály harcának élén jár, s büszke magára is, mert nemes, magasztos motívumok irányítják cselekedeteit, mert nem alkuszik és nem alázkodik meg semmi és senki előtt.

Az ilyen forradalmárok, akiktől távol áll az aszkézis kultusza, akikben szerves egységet alkot a szolgálat a méltóságtudattal, az áldozatkészség az önkibontakozással, „forradalmi tevékenységüket még életélvezetük maximumává is teszik"[76].

A proletár forradalmár mentalitásának következő specifikus jellegzetessége a körülmények és önmaga átalakításának képessége. Ez a tulajdonság a forradalmiság szociális tartalmánál már érintett alapelv megjelenése a moralitás szintjén. A proletár forradalmárokban az új megragadásának készsége egyaránt vonatkozik a körülmények és saját egyéniségük átalakítására. Sem a körülményekben, sem saját egyéniségükben nem idealizálják a már elért, adott szintet, nem elégednek meg vele. A forradalmár mindig – a progresszió értelmében vett – újért harcoló, és maga is folytonos megújulásra képes fejlődő ember. Sohasem válik konzervatívvá, nem merevedik meg, állhatatossága nem csap át doktrinérségbe, elvhűsége dogmatizmusba, az új körülményekre új módon reagál, a körülményeket is saját fejlettségi szintjével párhuzamosan alakítja.

A körülmények formálásával összefonódó önformálás képességének egyik konkrét eleme a tetterő, amely a Marx és Engels által leginkább becsült képességek közé tartozik. A tetterőt mint pozitív tulajdonságot szembeállították egyrészt az érzelgősséggel, másrészt a rajongó forradalmiság hangoskodásával, mint amelyek egyike sem vezet cselekvéshez. „Az *egyetlen pont*, amelyben teljesen egyetértek Proudhon úrral – írja Marx Annyenkovnak –: a szocialista érzel-

[76] *Marx–Engels* Művei. 6. köt. 537. old.

gősség iránt érzett ellenszenve. Én már őelőtte is sok ellenséget szereztem magamnak azzal, hogy kigúnyoltam az érzelgős, utópista birka-szocializmust. De nincsenek-e különös illúziói Proudhon úrnak, amikor saját kispolgári szentimentalizmusát – a családi tűzhelyről, a hitvesi szeretetről szóló kenetes szónoklataira és mindezekre a közhelyekre gondolok – állítja szembe ... a szocialista szentimentalizmussal..."[77] A tetterőt hangsúlyozza Marx a filantróp szektásokkal, a hangoskodó ultraforradalmárokkal szemben is, hiszen a kiabálás sohasem vezet cselekvéshez. „Figyelemmel kísérted – írja Jenny Longuet-nek 1881-ben – a merénylők ellen lefolytatott szentpétervári bírósági tárgyalásokat? Tetőtől talpig derék emberek ezek, melodrámai póz nélkül, egyszerűek, tárgyszerűek, heroikusak. A kiabálás és a cselekvés összeegyeztethetetlen ellentétek."[78] Másik lányának, Laurának 1882-ben ezt írja veje, Lafargue korábbi műveivel kapcsolatban: „olykor untatott engem bizonyos ultraforradalmi frazeológia, mert ezt mindig »az űrnek« tekintettem, s ezt a különlegességet a mieink hagyják inkább az úgynevezett anarchistáknak, akik valójában a mostani rend támaszai..."[79]

A proletár forradalmár személyiségének specifikus erénye az, amit így fogalmazhatnánk: az oldás és kötés dialektikus egysége. A forradalmi erkölcs ama szociális elvének, hogy a forradalmi mozgalom nem szakadhat el a tömegektől, de nem is vegyülhet el bennük, tükröződnie kell a forradalmár moralitásában, karakterjegyeiben is, kialakítva a kettős kötöttséget: az oldáson és kötésen alapuló elkötelezettséget. Ennek lényege az, hogy a forradalmár ne éljen – erkölcsi vonatkozásban, az életmód, a viselkedés szintjén sem – a tömegekétől idegen, távol álló életet, de ne is „oldódjon fel"

[77] *Marx–Engels* Művei. 27. köt. 437. old.
[78] *Marx–Engels* Werke. 35. köt. Dietz. 1967. 179. old.
[79] Ugyanott, 408. old.

bennük, gondolkodásban, energiájában, kezdeményezőkészségében sem. Úgy kell a tömegek élén járnia, hogy ne távolodjon, ne szakadjon el tőlük, és úgy kell azonosulnia velük, hogy előttük haladjon, magával ragadhassa őket. Ehhez az szükséges, hogy tudjon kitartani elvei mellett anélkül, hogy türelmetlen legyen, hogy tudjon alkalmazkodni anélkül, hogy feladná elveit, hogy legyen kérlelhetetlen önmagához és megértően igényes mások irányában, legyen hajthatatlan a lényegben, de hajlékony a formában.

Általánosabb síkon az oldás és kötés egysége a tanulás és a tanítás képességének egységét jelenti. A forradalmár tetteivel, eszméivel, személyes példájával tanítja a proletár tömegeket, de folytonosan tanul is tőlük, ösztönös forradalmi cselekvéseikből is tanulságokat von le a mozgalom feladataira, eszközeire, harci formáira vonatkozólag. Nagyszerű példa erre Marx viszonya a Párizsi Kommünhöz. Mint Lenin megállapítja, Marx előre óvta a *vezetőket* a fegyveres felkeléstől, de „az eget ostromló *proletariátushoz* úgy fordult, mint gyakorlati tanácsadó, mint résztvevő azoknak a tömegeknek a *harcában,* amelyek az *egész* mozgalmat *magasabb fokra* emelték"; e „legmélyebb gondolkodó ... meghajtja fejét a tömegek *történelmi kezdeményezése* előtt" [80]

A fentiekben a teljesség igénye nélkül megkíséreltük áttekinteni Marx és Engels állásfoglalásai nyomán a proletár forradalmár legfőbb pozitív erkölcsi tulajdonságait, karakterjegyeit. Természetesen a felsorolt erények, illetve készségek külön-külön véve nem képeznek történelmi újdonságot, nem kizárólag a proletár forradalmárok mentalitásához tartoznak: kétségtelenül megtalálhatók más – korábbi és egykorú – erkölcsi struktúrákban is. Önmagukban, egyenként olyan, úgyszólván formai minőségek, amelyek más és más tartalmat hordozhatnak, az osztálytársadalmakban akár el-

[80] *Lenin* Összes Művei. 14. köt. 364., 365. old.

lentétes tartalmakat is. Ugyanakkor, noha a felsorolt erények külön-külön nem újak, nem specifikusak, de együtt, a maguk egységében mégis egy új, specifikus erkölcsi struktúra körvonalait képezik. Az a struktúra, amelyre a sokoldalúság és jellemszilárdság, a szolgálat és méltóságtudat, az áldozatkészség és önállóság, a körülmények átalakítása és az önátalakítás, az állhatatosság és a változni tudás, az oldás és kötés, a rendíthetetlenség és hajlékonyság, a tanítás és tanulás egysége jellemző, már elég specifikus ahhoz, hogy szilárdan körülhatárolja a proletár forradalmár erkölcsi habitusát.

Nyilvánvaló pl., hogy a polgári vagy kispolgári mentalitással összehasonlítva a fenti tulajdonságok egysége egy határozott új mentalitást, emelkedett erkölcsöt, korunk forradalmárainak erkölcsi arculatát képezi. Ahhoz tehát, hogy a proletár forradalmi erkölcs új vonásait helyesen fogjuk fel, nem annak egyik vagy másik tulajdonságát, erényét kell szemügyre vennünk, hanem azok – vagy – legalábbis a legfőbb alkotó elemek – összességét, egymáshoz való viszonyukat, rangsorukat, azaz struktúrájukat, s hogy e struktúrának az erkölcsi fejlődésben elfoglalt helyét, magasabbrendűségét tisztán lássuk, az előtte vagy vele párhuzamosan létező, tőle különböző erkölcsi struktúrákhoz kell viszonyítanunk.

A proletár erkölcs a maga egészében, s legmagasabb szintjén, a forradalmi erkölcs területén sem erkölcsi tökéletesség, nem is abszolút jó. Maga is konkrét és relatív. Relatív, mert változó, és konkrét, mert az adott kor viszonyaiból nő ki, annak nyomait hordja magán. De a maga konkrétságában és viszonylagosságában a többi struktúrával összehasonlítva abszolúte magasabb rendű. Marx írja Freiligrathnak: „Hogy viharokban szemét kavarodik fel, hogy egyetlen forradalmi korszak sem rózsaolajtól illatozik, sőt, hogy itt-ott sár fröcscsen az emberre – az bizonyos."[81] Csakhogy maguk ezek a

[81] *Marx–Engels* Művei. 30. köt. Budapest 1973. 465. old.

hibák, bűnök is az új struktúrában már más jellegűek, mint a polgári erkölcs bűnei. A forradalmi proletariátusnak még a hibái is mások, mint a polgárságé. Marx a fenti gondolatot folytatva így ír: „A fizetőképes erkölcs becsületes alávalósága vagy alávaló becsületessége az én szememben egy fabatkával sem ér többet, mint az a becstelen alávalóság, amelytől sem az első keresztény közösségek, sem a jakobinus klub, sem a mi néhai »Szövetségünk« nem tudott teljesen mentes maradni. Csakhogy a polgári érintkezésben az ember hozzászokik ahhoz, hogy a becsületes alávalóság vagy az alávaló becsületesség iránti érzékét elveszítse."[82] Bármennyi furcsaság, hiba, szenny rakódik is a proletár mozgalomra, a maga egészében erkölcsileg is magasabb rendű, mint korának bármely más mozgalma. Ebben rejlik ereje, és ez az, ami a burzsoáziának is fáj. A burzsoázia – összegzi Marx – „soha nem tudta megbocsátani pártunknak, hogy értelmesebb és jellemesebb nála ... hogy a párt ebben a XIX. században *tisztaságával* tűnik ki"[83].

[82] Ugyanott, 466. old.
[83] Ugyanott, 465. old.

ESZMÉNY–CÉL–KONKRÉT FELADAT

SZOCIALISTA ERKÖLCS – KOMMUNISTA ERKÖLCS

Az eddigiekben Marx és Engels etikai hagyatékának feltérképezése során áttekintettük az általában vett erkölcs és a forradalmi proletár erkölcs néhány, általunk leglényegesebbnek tartott vonatkozását. Csak elszórtan, utalásszerűen érintettük a marxizmus klasszikusainak az erkölcsi eszmény létére, szerepére és tartalmára vonatkozó nézeteit.

Rámutattunk már, hogy a marxizmus klasszikusai az erkölcsi normák mellett elismerték az erkölcsi ideálok, eszmények szerepét is. Ezek jellegéről, forrásáról és tartalmáról alkotott felfogásuk azonban radikálisan különbözött a korukban uralkodó nézetektől: mind az adott valóságot eszményesítő, mind pedig a megvalósíthatatlan eszményeket valló koncepcióktól. A kommunizmus – mint a marxi rendszer legátfogóbb eszménye – alapvetően más természetű, mint az utópista kommunisták vágyálmai. Azoknál a kommunizmus mint eszmény alapvetően erkölcsi-etikai megalapozottságú: az adott kapitalista viszonyoknak örök értékek nevében való metafizikus-voluntarisztikus jellegű tagadása. Marx ezzel szemben – mint köztudott – a kapitalista viszonyok mélyreható tudományos elemzése révén kimutatta, hogy a tőkés rendszer maga érleli meg, hozza létre azokat a feszültségeket, ellentmondásokat, társadalmi erőket és tudományos-technikai vívmányokat, amelyek e rendszer tagadását lehetségessé és szükségszerűvé teszik. Ott a fennállónak az örök értékek

nevében való tagadása, és az örök értékek alapján konstruált eszmény akarása a forradalmi cselekvés egyedüli mozgatója; itt az eszmény annak az objektív történelmi folyamatnak, illetve jövendőbeli eredményének végcélként való felismerése-tudatosítása, amely magát a forradalmi cselekvést is mozgatja, s amelybe ez is beletartozik.

A kommunizmus, mint eszmény, mint a mozgalom végcélja, normatív kategória. Az osztálynak, a mozgalomnak axeológiai értelemben lehet célja, végcélja, de a társadalomnak mint olyannak, a világtörténelemnek ontológiai értelemben nincs célja. Lényegileg ezt fogalmazta meg már a fiatal Marx: „A *kommunizmus* a legközelebbi jövő szükségszerű alakja és energikus elve, de a kommunizmus nem mint olyan az emberi fejlődés célja –, az emberi társadalom alakja."[1]

A jövendő fejlődés tudományos előrelátása és az utópia közti különbséget Lenin tömören így fogalmazta meg: „De milyen *adatok* alapján lehet a *jövendő* kommunizmus *jövendő* fejlődésének [a két utóbbi kiemelés tőlem – *F. E.*] kérdését felvetni? Annak az alapján, hogy a jövendő kommunizmus a kapitalizmusból *ered,* történelmileg a kapitalizmusból fejlődik ki és olyan társadalmi erő működésének eredménye, amelyet a kapitalizmus *szült.* Marxnál nyoma nincs afféle kísérleteknek, hogy utópiákat agyaljon ki, hogy hasztalanul találgassa azt, amit nem lehet tudni."[2]

Éppen ezért a kommunizmus itt a szó igazi értelmében reális, tudományosan megalapozott eszmény, és mint ilyen válik hatékony hajtóerejévé a forradalmi cselekvésnek. Ilyen értelemben a marxizmus nemcsak hogy nem tagadja az eszményeket, hanem ellenkezőleg, Plehanovval azt kell mondanunk: ha idealizmuson az eszmények követését értjük, úgy a marxizmus a legkövetkezetesebb idealista elmélet,

[1] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 78. old.
[2] *Lenin* Összes Művei. 33. köt. 77. old.

amely az emberi gondolkodás történetében valaha is létezett.[3]

Lenin fentebb idézett gondolatait összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a marxizmusban a kommunizmus azáltal vált utópiából tudományos előrelátássá – és mint eszmény, erkölcsi-etikai megalapozottságúból tudományosan megalapozottá –, hogy a valóságos, adott kiinduló állapotnak, a kapitalizmusnak nem metafizikus, „külső" tagadásaként, hanem dialektikus, „belső" tagadásaként jelenik meg, olyan dialektikus folyamatként, amelyet maguk az adott feltételek érlelnek meg, és amely ezekből indul ki, amelyben tehát a történelmi folyamat forradalmi „megszakításának" dominanciája nem jelenti a „folytonosság" mozzanatának teljes kizárását. Modern kifejezéssel élve talán azt mondhatnánk, hogy Marx mintegy a történelmi „extrapoláció" módszerét alkalmazta. „Marx úgy teszi fel a kommunizmus kérdését – folytatódik a fenti Lenin-idézet –, ahogy egy természettudós tenné fel egy új, mondjuk biológiai fajta kifejlődésének kérdését, ha tudná, hogy az így meg így keletkezett és ebben vagy abban a meghatározott irányban módosul."[4]

A kommunizmus mint eszmény tudományos megalapozottságának szükségszerű következménye – és egyben döntő kritériuma is – éppen az, hogy Marx és Engels eljutott a kapitalizmusból a kommunizmusba való *átmeneti szakasz* alapvető kérdéseinek felvetéséhez és – noha természetesen nem a részletes kidolgozás értelmében – megoldásához. Ez az egyik alapvető különbség, amely rendszerüket a korabeli egyéb munkásmozgalmi irányzatoktól elválasztja. Az utópista kommunizmus vagy az anarchizmus felfogásában az osztály és állam nélküli kommunista társadalom úgyszól-

[3] Lásd *G. V. Plehanov:* A monista történetfelfogás. Szikra 1950. 221 old.

[4] *Lenin* Összes Művei. 33. köt. 77. old.

ván úgy születik meg „kész állapotban" a kapitalista viszonyokat eltörlő forradalmi aktusból, mint Pallasz Athéné Zeusz fejéből. Az opportunizmus felfogásában az „átmenet" olyan folytonos, folyamatos és észrevétlen, hogy voltaképpen eltűnik. Marx és Engels viszont, úgy szemlélve a kommunizmust, ahogyan az a kapitalizmusban adott előfeltételekből kifejlődik, eljutott ahhoz a következtetéshez, hogy az emberiség felszabadulása nem az *egyes* síkján, az individuumok felszabadulásával (anarchizmus), nem is az *általános* síkján, az egész emberi nem felszabadulásával (opportunizmus), hanem csakis a *különös* síkján, a munkásosztály felszabadulásával kezdődhet el, továbbá hogy a kapitalizmus megdöntése nem teremti meg egyszersmind egy csapásra a kommunizmus, az osztály és állam nélküli társadalmi rend kész anyagi és társadalmi előfeltételeit. Ennek az alapvetően új és döntő jelentőségű felismerésnek már kiérlelt, tömör megfogalmazását adja „A gothai program kritikája": „A tőkés és a kommunista társadalom között van egy időszak, melyben a tőkés társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb, mint a *proletariátus forradalmi diktatúrája.*"[5]

Ugyanígy az átmeneti szakasz felvázolásának döntő jelentőségéhez jutunk el, ha a kérdést a forradalmi munkásmozgalom gyakorlata szempontjából vizsgáljuk. Itt a kommunizmus eszménye mint a permanens forradalmi folyamat végcélja jelenik meg, melyhez a mozgalom célok kitűzésének és elérésének hosszú útján jut el. A célok, feladatok során belül a mozgalom fejlődésének minden szakaszán hármas tagolás érvényesül. Ahogyan a filozófiában beszélünk az általánosról, különösről és egyesről, vagy a politikában különbséget teszünk a végső elvek, a stratégia és a taktika kö-

[5] *Marx–Engels* Művei. 19. köt. 26. old.

zött, úgy a célok struktúrájában is megkülönböztetjük 1. a végcélt (az eszményt), 2. az alapvető célt és 3. az aktuális feladatot.

E harmas tagoláson belül van egy fő mozzanat, egy csomópont. A fenti párhuzamot folytatva: ahogy az egyes–különös–általános csomópontja a különös, vagy a politikában az elvek, a stratégia és a taktika összefüggésében a stratégia, itt az alapvető cél megragadása a központi feladat.] Legalábbis a forradalmi mozgalom gyakorlata számára ez a leglényegesebb. A végcél, az eszmény utópia marad, ha elszakad az objektív valóság feltételeitől, ha nem ennek feszültségeiből táplálkozik, másrészt ha az aktuális feladat elveszti kapcsolatát a végcéllal, a mozgalom empirikus pragmatizmusba süllyed, elveszti forradalmi jellegét. Nos, az adott valóság – az aktuális feladat – és a végcél közötti kapcsolatot éppen az alapvető cél mint közvetítő testesíti meg.

Az eszmény alkalmas ugyan arra, hogy a szükségszerű jövőt előrevetítse, hogy megadja a cselekvés vezérmotívumát; alkalmas arra, hogy értelemmel töltse meg a konkrét gyakorlatot, hogy aktivitásra ösztönözzön, s fényében megítélhetővé váljon az adott körülményekhez alkalmazkodó cselekvések totalitása, de alkalmatlan a gyakorlati mozgalom minden egyes mozzanatának konkrét és hatékony irányítására, és nem ad módot arra sem, hogy felmérjük az adott szituációban ténylegesen elért eredményeket. Ehhez olyan aktuális feladatra van szükség, amely az eszményből nyeri értelmét, irányultságát, de amely magában foglalja a konkrét valóság feltételeit s az általuk determinált eszközöket is.

Az eszmény önmagában véve elszakadhat a jelenkor konkrét gyakorlatától, és így éppen ott válik hatástalanná, ahol a legnagyobb szükség van rá: a gyakorlati feladatok forradalmi tartalmú kitűzésében és megoldásában. Ezért a gyakorlati mozgalom számára az eszmény, a végcél mellett döntő fontosságú a közvetítő, az alapvető célkitűzés, amely

képes az aktuális feladatot a jövőbe vezető tartalommal megtölteni.

Természetesen az aktuális feladat–alapvető cél–végcél struktúra – sematikus képpel kifejezve – a konkrét célok, pontosabban cél-komplexumok sora mentén mozgásban van, „eltolódik": az alapvető cél megvalósítása aktuális feladattá válik, a végcél alapvető céllá, majd ugyancsak aktuális feladattá. De a forradalmi folyamatnak Marx korától napjainkig terjedő szakaszaiban a munkásmozgalom középponti fontosságú kérdései, alapvető céljai éppen a kapitalizmuson belüli osztályharc mint kiinduló aktuális feladat és a kommunizmus felépítése mint végcél közötti átmenetet alkotó nagy cél-együttesek. a proletárforradalom, a proletárdiktatúra létrehozása és megszilárdítása, majd a forradalom továbbfejlesztése, a szocializmusnak – a kommunizmus első fázisának – megteremtése.

Az átmeneti szakasz és ezen belül elsősorban a proletárdiktatúra központi jelentőségének maga Marx teljes mértékben tudatában volt. 1852-ben Weydemeyerhez intézett levelében írja: „Ami mármost engem illet, nem az én érdemem sem a modern társadalomban levő osztályok létezésének, sem ezek egymással való harcának a felfedezése... Ami újat én cselekedtem, az annak bebizonyítása volt, 1. hogy az *osztályok létezése* csupán *a termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszaihoz* van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a *proletariátus diktatúrájához* vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet *valamennyi osztály megszüntetéséhez* és az *osztály nélküli társadalomhoz.*"[6] E felsorolásban jól érzékelhető a hármas tagolás: a kapitalizmuson belüli osztályharc, a proletariátus diktatúrája és az osztály nélküli kommunista társadalom, az utóbbi két mozzanat jelentőségének kiemelésével.

[6] *Marx–Engels* Művei. 28. köt. Budapest 1971. 479. old.

Még erőteljesebben hangsúlyozta a proletárdiktatúráról szóló tanítás kiemelkedő jelentőségét az Októberi Forradalom küszöbén Lenin: „Marx tanításában a legfontosabb az osztályharc. Ezt nagyon sokszor így mondják és írják. De ez helytelen. ...A marxizmust az osztályharc tanítására korlátozni annyi, mint a marxizmust megnyirbálni, meghamisítani, arra leszűkíteni, ami a burzsoázia számára elfogadható. Csak az marxista, aki az osztályharc elismerését *kiterjeszti a proletárdiktatúra* elismerésére. ...Ez a marxizmus *valóságos* megértésének és elismerésének próbaköve."[7] Lenin gondolatát folytatva hozzátehetjük: ha valaki Marx nézetrendszeréből csak a két „végpontot" fogadja el: a kapitalizmus elvetését és a kommunizmust mint végcélt, ez még éppoly kevés, mint az osztályharc általános elismerése. Lenin az opportunistákkal szemben azt hangsúlyozta: az az igazi marxista, aki a kapitalizmuson belüli osztályharc elismerését kiterjeszti a proletárdiktatúra elismerésére. Ma ez a gondolat egyre inkább előtérbe kerül s tovább konkretizálódik: az az igazi marxista–leninista, aki a kommunizmus mint végcél elismerését kiterjeszti a proletárdiktatúra gyakorlati megvalósulásának, az épülő vagy felépült szocializmusnak az elismerésére. Ma ez az a fő vízválasztó, mely a kispolgári gondolkodókat megkülönbözteti a következetes marxistáktól. Ezért Marx és Engels elméleti hagyatékában kulcsszerepet tölt be a proletárdiktatúráról és a szocializmusról szóló felfogásuk.

Marxnak és Engelsnek a kommunizmusról alkotott felfogásában implicite, csírájában szinte kezdettől fogva jelen van a kapitalizmus és a kommunizmus közti átmeneti szakasz – a szocialista társadalom – tételezése. Marx már az 1844-es „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban érinti ezt a problémát általános, elvont formában, filozófiai terminoló-

[7] *Lenin* Összes Művei. 33. köt. 31. old.

giával. Lényegileg azt fejti ki, hogy a régi társadalom meghaladása kezdetben főként negatív formában, majd pozitíve, az új társadalmi viszonyok kialakításának formájában fog végbemenni.[8] Az átmeneti szakasz konkrétabb körvonalazása és megfelelő fogalmi apparátussal való explicit kifejtése azután fokozatosan bontakozik ki. Először, mint ismeretes, a kapitalizmusból a kommunizmusba való forradalmi átmenet politikai formájának, a proletárdiktatúrának a koncepciója alakul ki, majd pedig „A gothai program kritikája"-ban az átmeneti szakasz *társadalmának* számos alapvető kérdése is megfogalmazást nyer: Marx itt, összevetve a kommunizmus két szakaszának fő vonásait, felvázolja a társadalmi össztermék termelésének és elosztásának kérdéseit a szocializmusban, ezzel kapcsolatban elemzi az egyenlőség érvényesülését, annak átmeneti jellegét, felveti az államiság, az állami funkciók megváltozásának kérdését. A szocializmus – „a kommunista társadalom első szakasza" – viszonyainak jellemzésénél Marx kiindulópontja e szakasz átmeneti jellege. „Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött,* hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppenhogy *keletkezik;* amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik."[9]

„A gothai program kritikájá"-ból is, de Marx és Engels számos egyéb, akkori vagy későbbi megfogalmazásából is kitűnik, hogy az átmenetet már úgy képzelték el, mint hosszú történelmi szakaszt, amely maga is változáson, fejlődésen megy át. Engels egy 1890-es levelében pl. így ír: „Az úgynevezett »szocialista társadalmat« nézetem szerint

[8] Lásd *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 68. old.
[9] *Marx–Engels* Művei. 19. köt. 18. old.

nem egyszer s mindenkorra kész dologként, hanem, mint minden más társadalmi állapotot, folytonos változásban és átalakulásban levőként kell felfogni."[10] Másik levelében a „Volkstribüne"-ben lefolyt vita kapcsán így ír: „a vita valamennyi részvevője a »szocialista társadalmat« nem úgy fogja fel, mint ami állandóan változik és fejlődik, hanem mint stabil, egyszer s mindenkorra lerögzített dolgot, amelynek tehát szintén mindörökre lerögzített elosztási módja van. Ésszerűen azonban mégiscsak meg lehet kísérelni azt, hogy 1. felfedezzék azt az elosztási módot, amellyel *elkezdik* és 2. megtalálják az *általános irányt,* amelyben a továbbfejlődés halad."[11]

Marx és Engels természetesen a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenetnek, a szocializmusnak csak fő vonásait vázolta fel. Az azóta végbement történelmi fejlődés, a szocialista építés eddigi gyakorlatának tapasztalatai, elméleti tanulságai sok tekintetben gazdagították, konkrétabbá tették ismereteinket, de úgy, hogy – és ez fényes bizonyítéka a marxi elmélet erejének – igazolták alapvető következtetéseiknek és az azokból kiinduló, azokat továbbfejlesztő lenini tanításoknak a helyességét.

Az alábbiakban a szocialista társadalom Marx és Engels által felvázolt sajátosságaiból kiindulva megpróbáljuk néhány ponton érzékeltetni a szocializmus erkölcsének sajátos jellegét, átmeneti voltát az antagonisztikus osztálytársadalmak erkölcse és a fejlett kommunizmus erkölcse között.

A szocialista társadalom erkölcsének egyik lényegi sajátossága az osztályjelleg fennmaradása. Mint ismeretes, a szocializmusban – a volt kizsákmányoló osztályok maradványainak felszámolása és a szocialista gazdasági forma uralkodóvá válása után is – hosszú ideig fennmarad a tár-

[10] *Marx–Engels* Werke. 37. köt. 447. old.
[11] *Marx–Engels:* Válogatott levelek. 490. old.

sadalomnak osztályokra és rétegekre való tagolódása, mely részben a múltból örökölt, részben a szocializmus saját talaján kifejlődő tulajdon-, munkamegosztási és elosztási viszonyokon alapul. Az objektív létfeltételek különbségei különböző érdekeket, életformákat, magatartási modelleket, erkölcsi arculatokat alakítanak ki.

A *szocialista társadalom erkölcse* tehát távolról sem homogén; osztályok és rétegek szerint különbségeket mutat. Milyen alapon, milyen értelemben beszélhetünk hát *szocialista erkölcsről?* Hiszen világos, hogy pl. beszélhetünk a kapitalista társadalom erkölcséről, de nem beszélhetünk „kapitalista erkölcsről", mégpedig annál kevésbé, minél inkább előrehalad a tőkés formáció fejlődése: a tendencia itt az, hogy az elnyomott osztály, a proletariátus erkölcse egyre erőteljesebben különválik az uralkodó osztály erkölcsétől, a burzsoá erkölcstől, és azzal szemben álló erkölcsi rendszerré formálódik.

Itt emlékeztetünk arra a megkülönböztetésre, amit az osztályok *külön* érdeke (napi, közvetlen érdeke) és *különös* érdeke (perspektivikus politikai érdek) között tettünk: mindkettő az osztálynak az adott gazdasági-társadalmi viszonyokban elfoglalt helyzetéből adódik, de míg az előző magára erre a helyzetre, az utóbbi a viszonyok totalitására vonatkozik. Láttuk azt is, hogy a szó szoros értelmében vett osztályerkölcs a különös érdeket fejezi ki, ennek elsődlegességét képviseli. Nyilvánvaló tehát, hogy ha a társadalom alapvető osztályainak különös érdekei között antagonisztikus ellentét van – a burzsoázia különös érdeke az adott viszonyok totalitásának, a tőkés rendnek a fenntartása, a proletariátusé pedig annak megsemmisítése –, a különös érdek tudatosulásával ez az objektív antagonizmus az erkölcs szférájában is érvényre jut, éppen a fenti tendenciában jut kifejezésre.

Éppen itt van az az alapvető különbség a szocializmus és a kapitalizmus között, amelyből kiindulva választ adhatunk

a feltett kérdésre. Láttuk, hogy a proletariátus az első olyan osztály a történelemben, amelynek különös érdekében perspektivikusan tételeződik az össztársadalmi érdek konkrét valósággá válása, már a kapitalizmus megdöntéséért vívott forradalmi harc időszakában. Ugyanez a helyzet akkor is, amikor a proletariátus uralkodó osztállyá szervezte önmagát. Az az ismert tétel, hogy a szocialista társadalom dolgozó osztályainak, rétegeinek érdekei között nincsenek antagonisztikus ellentétek, éppen azt jelenti, hogy noha külön érdekeik között vannak különbségek, időlegesen lehetnek ellentétek is, de a munkásosztály különös érdeke – az osztály nélküli kommunista társadalom felé való előrehaladás, a lényeges társadalmi különbségek fokozatos felszámolása – objektíve össztársadalmi érdek, vagyis alapjában véve kifejezi a társadalom többi főbb osztályának, rétegének különös érdekét is. Nos, éppen ezen az alapon beszélhetünk szocialista erkölcsről: ez az erkölcs az objektíve és perspektivikusan egybeeső különös érdeket, a kommunizmus felé való előrehaladás érdekét testesíti meg, annak elsődlegességét képviseli, akár a külön érdekekkel szemben is. A lényeges szociális különbségek megszüntetése, a szociális homogenitás elérése mint *cél,* mint *eszmény,* a szocialista erkölcs normáinak átfogó alapkritériuma, mint tényleges *folyamat* pedig a szocialista erkölcs fejlődésének, egyre határozottabb és egyre szélesebb körű gyakorlati érvényesülésének alapja: a különbségek csökkenésének közvetlen következménye az eltérő külön érdekek közeledése, elhalványulása, s a különös érdek, az össztársadalmi érdek egyre egyértelműbb előtérbe kerülése.

A szociálisan homogén társadalom kialakulásához természetesen hosszú történelmi időszakra van szükség, s ugyanígy ahhoz az előbbin alapuló, de arra vissza is ható folyamathoz, melynek során a szocialista társadalomban általánosan uralkodóvá válik az alapjában egységes szocialista

erkölcs. Ez azonban nem spontánul, automatikusan végbemenő folyamat. Ha eltekintünk is a múlt maradványainak az erkölcsi tudatban és gyakorlatban való továbbélésétől, a szocialista viszonyok maguk is – mint láttuk – sokrétű és tagolt érdekstruktúrát hoznak létre, és az objektív különös – össztársadalmi – érdek tudatosulásának feltételei osztályonként, rétegenként különböznek aszerint, hogy mennyire közvetlenül kapcsolódik ez az érdek az adott társadalmi csoport létfeltételeihez, külön érdekeihez. Az az osztály, melynél – objektív helyzetéből adódóan – ez a kapcsolat a legközvetlenebb, legerőteljesebb, a munkásosztály (noha természetesen még itt sem beszélhetünk sem a külön érdekek és a különös érdek teljes azonosságáról vagy akár mindenkori egybeeséséről, sem a különös érdek tudatosulásának, a szocialista erkölcsnek általánossá válásáról). A fent említett folyamatok tudatos irányítása éppen ezért feltételezi a munkásosztály vezető szerepét; ez a tudatos irányítás lényegében éppen azt jelenti, hogy a munkásosztály – politikai szervezetei és állama, a proletárdiktatúra útján – következetesen érvényesíti különös érdekét mint össztársadalmi érdeket.

Láttuk már, hogy a tudományos kommunizmus kidolgozásában Marx és Engels egyik középponti fontosságú következtetése a proletárdiktatúra mint a tőkés és a kommunista társadalom közötti időszak állama szükségességének felismerése volt. Nem kívánunk itt részletesen kitérni e sokat elemzett kérdéskörre, csak néhány, témánk szempontjából fontos aspektusára utalunk, a politika és az erkölcs kapcsolatának sajátosságaira.

Az állam oldaláról nézve ezt a kapcsolatot, abból kell kiindulnunk, hogy a proletárdiktatúra, a szocialista állam politikájának végcélja azonos a szocialista erkölcs normáinak átfogó alapkritériumával: az osztály nélküli társadalom megteremtése, azaz olyan feltételek megteremtése, melyek

önmagát mint államot fölöslegessé teszik. Csakhogy itt nem szabad megfeledkezni a dolog másik oldaláról: arról, hogy az osztály és állam nélküli társadalom felépítésének nélkülözhetetlen feltétele, eszköze a proletárdiktatúra léte, a szocialista társadalom politikai, állami keretek között való megszervezése. A szocialista építés – a kommunizmus anyagi és társadalmi előfeltételeinek és egyszersmind a szocialista erkölcs általánossá válása alapjainak fokozatos megteremtése – a szocializmus bonyolult érdekstruktúrájának feltételei között megy végbe. Ez bonyolult feladatokat ró a szocialista államra: röviden megfogalmazva minden körülmények között biztosítania kell a különös érdek érvényesülését, konfliktus esetén elsődlegességét a külön érdekekkel szemben, de ugyanakkor a gazdasági, társadalmi és politikai élet olyan megszervezésére kell törekednie, hogy a különböző külön érdekek lehetőleg ne kerüljenek szembe egymással és a különös érdekkel, hanem ennek érvényesülését szolgálják; olyan feltételek kialakítására kell törekednie, hogy a különös érdek következetes érvényesítése lehetőleg a külön érdekeken át és minél kevesbé azokkal szemben történjen. Mindezeknél fogva a proletárdiktatúra, a szocialista állam politikája végcéljában is, gyakorlati döntéseiben is a szoros értelemben vett szocialista erkölcsöt, a különös érdeket képviseli, gyakorlati döntéseit tekintve egyszersmind a különös érdek és a külön érdekek találkozásának (egyeztetésének, illetve bizonyos külön érdekek korlátozásának) szférája.

A fentiekből következőleg az erkölcs és a politika kapcsolatát az erkölcs oldaláról az jellemzi, hogy a szocialista társadalom erkölcse továbbra is politikai közvetítésű, sőt élenjáró, forradalmi erkölcse, a szocialista erkölcs továbbra is koncentráltan *politikai töltésű* marad. A politika itt is jelen van az erkölcsben, és az erkölcs alapvető kérdései politikai tartalmúak. Ebből az aspektusból nézve a kommunizmusba való átmenet perspektíváját, azt mondhatnánk,

hogy a tendencia éppen az erkölcs ilyen értelemben vett politikai töltésének erősödése, más szóval a politika bizonyos – egyre szélesebb körű – funkcióinak az erkölcs szférájába való átkerülése – vagyis az állami politika tartalomváltozása, szűkülése, végső soron fokozatos elhalása.

Ez a folyamat elszakíthatatlan kapcsolatban van a lényeges szociális különbségek fokozatos elmosódásával, megszűnésével és a szocialista erkölcs terjedésével, általánossá válásával, amiről fentebb szóltunk. Úgy véljük, az eddigiekből is kitűnik, hogy ezek a folyamatok, melyekről eddig csak mint a szocialista rendszer, illetve erkölcs fejlődéséről szóltunk, a fejlődés egy bizonyos szakaszától kezdve egyben a kommunista formáció, illetve erkölcs elemeinek fokozatos érlelődését is jelentik, és teljessé válásukkal a folyamat jellege megváltozik: átcsap a kommunista formáció, illetve erkölcs fejlődésébe.

Hasonló a helyzet a kötelességek és az érdekek viszonyával. A kommunizmusban – mint Marx megjegyzi – a „kötelesség" és az „érdek" ellentétesként való létezése megszűnik.[12] A szocializmusban a külön érdekek és a különös érdek, a részérdekek és az össztársadalmi érdek különbsége, ellentétük lehetősége megmarad. Ennek erkölcsi konzekvenciája az, hogy a jogok és a kötelességek egymástól eltérő irányba hathatnak. A szocialista erkölcs követelménye viszont éppen *a jogok és kötelességek egymásba átmenő dialektikus kölcsönhatása.* Engels ezt legtisztábban – etikai érvénynyel is – az 1891-es szociáldemokrata programtervezet kritikájában fogalmazza meg: „Ahelyett, hogy »mindenkinek egyenlő jogai legyenek«, ezt javasolom: mindenkinek »egyenlő jogai és *egyenlő kötelességei* legyenek« stb. Az *egyenlő kötelességek* a mi szempontunkból különösen lényeges kiegészítés a polgári demokratikus *egyenlő jogokhoz* és meg-

[12] Lásd *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 196. old.

fosztja ezt a követelést sajátosan polgári értelmétől."[13] A jog és a kötelesség egysége a magasfokú erkölcsi mentalitásban nem egyrészről–másrészről jelent, hanem jogot és kötelességet is egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban. Azaz az egyén joga és egyszersmind kötelessége önmagát kibontakoztatni, gazdag, sokoldalú individuummá válni, joga és egyszersmind kötelessége közössége életében részt venni, annak fejlődését elősegíteni. Másként: *joga van kötelességre,* arra, hogy a közösség értelmes feladatokat állítson elé, ne szorítsa magánéletének szűk korlátai közé, és *kötelessége a jogával élni,* önkibontakozásra és a közösség életébe, irányításába való beleszólásra, aktív részvételre törekedni. Ennek az egységnek teljes mértékű és általános megvalósulása már a kommunizmusra való áttérést jelzi.

A szocialista társadalom egészének és ezen belül erkölcsének új minősége, belső feszültsége, átmeneti jellege pregnánsan jut kifejezésre az egyenlőség elvének új, szocialista tartalmában és abban a perspektivikus folyamatban, ahogyan ez teljessé válva érvényét veszti. Mint ismeretes, Marx „A gothai program kritikájá"-ban klasszikus tisztaságú és tömörségű elemzést adott erről a problémáról.

Nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy az egyenlőség elve a történelem során rendszerint kettős alakban jelentkezett; egyrészt az egyenlőségnek az adott korban uralkodó termelési viszonyoknak megfelelő, bizonyos vonatkozásokra, szintekre, illetve társadalmi csoportokra kiterjedő pozitív jogi rögzítéseként, másrészt mint a továbbra is fennálló egyenlőtlenségre való reakció, negatív – annak megszüntetésére irányuló – erkölcsi követelmény, az egyenlőség új szférákra és szociális csoportokra való kiterjesztésének igénye. Az egyenlőség elvének mindkét megjelenési formája képes kifejezni a szocialista társadalom objektív viszonyait,

[13] *Marx-Engels* Művei 22. köt. 218. old.

jelen van e társadalomban is mint jogi tény és mint erkölcsi követelmény egyaránt.

A kapitalizmusban – mint ismeretes – a *jogi* egyenlőség mind az életszférák, mind az érvényességi kör tekintetében általánossá válik. Ez a formális jogi egyenlőség azonban tényleges egyenlőtlenségeket takar, melyek közül a legalapvetőbb gazdasági egyenlőtlenség a termelési eszközök tulajdonosai, a tőkések, és a termelési eszközöktől megfosztott „munkaerő-tulajdonosok", a proletárok viszonyában nyilvánul meg. Korábban már idéztük „A tőke" azon passzusát, ahol Marx, leleplezve a tőkés rend „titkát", kimutatja, hogyan csap át a gyakorlatban önnön ellentétébe az egyenlőség elve a tőkés–bérmunkás viszonyban.[14]

A szocializmusban az egyenlőség mint pozitív tény már az emberek *gazdasági* viszonyaiban is érvényre jut. A szocializmus fejlettsége korszakában a termelt javak elosztása terén megszünteti az embereknek kettős kritérium (munkájuk és tulajdonuk) alapján való megítélését, és csak egyetlen mércét ismer el: a munkájukat. A munka szerinti elosztás elve: a gazdasági viszonyokban gyakorlatilag is érvényesülő jogi egyenlőség. Az egyenlőség itt „abban van, hogy *egyenlő mércével,* a munkával mérnek"[15]. De ez még mindig jogi egyenlőség, amely mögött tényleges egyenlőtlenség húzódik meg. „A jog természete szerint csak egyenlő mérce alkalmazásában állhat; de az egyenlőtlen egyének (és ezek nem volnának különböző egyének, ha egyenlőtlenek nem volnának) csak akkor mérhetők egyenlő mércével, ha egyenlő szempont alá hozzuk, csak *egy meghatározott* oldalról ragadjuk meg őket, pl. az adott esetben csak *mint munkásokat* tekintjük őket; és semmi többet nem látunk bennük, minden mást figyelmen kívül hagyunk."[16] S ennek nemcsak az a követ-

[14] Lásd e könyv 38–39. oldalán.

[15] *Marx–Engels* Művei. 19. köt. 18. old.

[16] Ugyanott, 19. old.

kezménye, hogy az egyén más kvalitásai – embersége, odaadása, hivatástudata, politikai elkötelezettsége stb., emberi mivoltának széles skálája – háttérbe szorulnak, esetleg csak erkölcsi elismerést nyernek, de nyilvánvalóan az is, hogy az egyéni különbségek meghatározta különböző munkateljesítmény szerint, de még egyenlő munkateljesítmény esetén is a családi viszonyok különbségei szerint „az egyik ténylegesen többet kap..., mint a másik, az egyik gazdagabb, mint a másik stb. Hogy mindezeket a visszásságokat elkerülhessük, a jognak nem egyenlőnek, hanem ellenkezőleg, egyenlőtlennek kellene lennie."[17]

A társadalom továbbfejlesztésének, a fennálló egyenlőtlenség meghaladásának igényeként – az egyenlő jog mellett – a szocializmusban is érvényesül a tényleges egyenlőség erkölcsi-politikai követelménye, mint megoldandó feladat. Ez természetesen nem irányulhat a primitív egalitarizmus felé, mert ez nem az emberek szabadságát, kiteljesedését, hanem uniformizálását jelentené. A Marx által jelzett „visszásságok" enyhítésére, az egyenlőtlen jog érvényesítésére a szocialista építés gyakorlata kialakított és tovább is fejleszt bizonyos formákat. De az egyenlőség *teljessé tételének* követelménye pozitív, proletár formában nem jelenthet mást, mint olyan anyagi és társadalmi feltételek kialakítását, ahol már nem lesz szükség az egyenlő jogra, mert a társadalom az anyagi javak bősége következtében képes lesz a sokoldalú igényeket az egyenlő mérce korlátozó szerepe nélkül kielégíteni, másfelől pedig a munka a „legfőbb életszükségletté" válik.[18] Az egyenlőség erkölcsi-szociális követelménye a szocializmus keretei között nem lehet más, mint hogy egyrészt a munka szerinti elosztás elvében rejlő társadalmi differenciálás ne lépjen túl az adott feltételek diktálta gazda-

[17] Ugyanott.
[18] Lásd ugyanott.

sági, szociális és politikai követelményeken, s másrészt, hogy az az önnön megszüntetését, a lényeges szociális különbségek megszüntetését lehetővé tevő anyagi és társadalmi feltételek létrehozására irányuló tevékenység ösztönzője legyen. Ezt hangsúlyozza Engels is, amikor leszögezi, hogy „a proletár egyenlőségi követelés valóságos tartalma az *osztályok eltörlésének* követelése"[19].

Az egyenlőség jogi-erkölcsi követelménye is jól tükrözi tehát a szocialista társadalom belső mozgását, sajátos ellentmondásait, jövőbe mutató jellegét. Azaz azt, hogy maga ez a társadalom átmeneti jellegű: egyrészt a múlt és a jövő feszültségét, másrészt a saját talaján nyugvó továbbfejlődési lehetőségét fejezi ki. Az eddigi történelemben még nem volt olyan osztály, amely a történetiséget nemcsak a múltjára, hanem a saját jövőjére is képes lett volna kivetíteni, nem volt olyan osztály, amelynek céljai sorába az önmeghaladás, saját hatalmának és önmagának mint osztálynak a megszüntetése is beletartozott volna. A történelemben ilyen osztály csak egy van: a proletariátus. A szocialista erkölcs átmeneti jellege, fejlődése éppen azt a pátoszt hordozza magában, hogy az osztálynak ahhoz, hogy az ideált, az eszményt képviselje, ahhoz, hogy korát az ideálhoz viszonyítva is értékelhesse és alakíthassa, nem kell kilépnie önmagából, nem kell a múltba menekülnie vagy gondolatilag az absztrakt távoli jövőbe „ugrania", mert az eszmény, a kommunizmus felső foka, a szocialista társadalom fejlődésének szükségszerű következménye.

A kommunista formációnak és erkölcsének egyes kérdéseit már az eddigiekben érintettük.

Marxnak és Engelsnek a kommunizmusra vonatkozó fejtegetéseiben – noha „a jövendő társadalom szervezetének részleteit illetően"[20] messzemenően tartózkodtak minden jóslás-

[19] *Marx–Engels* Művei. 20. köt. 106. old.
[20] *Marx–Engels* Művei. 22. köt. 505. old.

tól – implicite benne rejlenek és részben explicite is megfogalmazódnak az új társadalom jövőben kialakuló erkölcsének, embereszményének leglényegesebb vonásai is. A következőkben – a teljesség és a részletes kifejtés igénye nélkül – ezekből emelünk ki néhányat.

1. Az osztálytagozódás teljes megszűnésével a kommunizmusban megszűnik az erkölcs osztályjellege, osztálykorlátozottsága. Ennek anyagi alapja a technikai fejlettség olyan foka, amikor „a *tömeg többletmunkája* nem feltétele többé az általános gazdagság fejlődésének, éppúgy nem, mint a *kevesek munkátlansága* az emberi fej általános erői fejlődésének"[21]. Azaz – etikai síkra átvíve a gondolatot – olyan feltételek alakulnak ki, ahol a szükségletek kielégítésének és a termelőerők fejlődésének feltétele a termelőerők mintájára az emberi képességek társadalmasulása is, az egyének saját fejlődése és egymás kölcsönös fejlesztése érdekében.

2. Az osztályok megszűnésével, a város és a falu, a szellemi és a fizikai munka közti különbségek eltűnésével, a munkamegosztásba tartós betagolódás megszűnésével, valamint végül a nemzetek elkülönültségének elhalása után az egyén sem lesz valamely csoport korlátozott viszonyai közé besorolva; így az ember nem egy osztály egyéne, nem egy nemzet fia, nem egy munkamegosztási ág reprezentánsa, hanem közvetlenül az adott történelmi emberiség képviselője lesz. Mindezek következtében lehetővé és szükségessé is válik a részegyén helyébe lépő totális ember, a „korlátozottságát monopolizáló" egyén helyébe lépő sokoldalúan fejlett ember, pontosabban a *sokoldalúan fejlődő* ember. A sokoldalúan, egyetemesen fejlődő ember kialakulásának feltétele mai szóhasználattal a tudományos-technikai forradalom kibontakozása, melynek eredményeképpen „a munka többé

[21] *Marx–Engels* Művei. 46/II. köt. 169. old.

nem annyira a termelési folyamatba bezártként jelenik meg, mint inkább az ember őrzőként és szabályozóként viszonyul magához a termelési folyamathoz", tehát „a munkás a termelési folyamat mellé lép, ahelyett, hogy fő ágense lenne... Akkor már semmiképpen sem a munkaidő, hanem a rendelkezésre álló idő a gazdagság mértéke... A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére."[22] Ez, a technikai és társadalmi fejlődés által biztosított lehetőség egyben szükségesség is, amely etikai követelményként jelenik meg az egyének előtt. Egyrészt megköveteli, hogy sokoldalúan műveljék önmagukat: „A szabad idő – amely éppúgy pihenőidő, mint magasabb tevékenységre való idő – a birtokosát természetesen más szubjektummá változtatta, és e más szubjektumként lép ez be azután a közvetlen termelési folyamatba is. Ez az utóbbi egyszersmind diszciplína, a létrejövő emberre való vonatkozásban tekintve."[23] Másrészt megköveteli, hogy az egész társadalmi totalitást és önmagukat ne a nyugvó kifejlettség és elégedettség állapotában, hanem az állandó kialakulás, mozgás, fejlődés, alkotás folyamataként fogják fel; etikai követelmény, hogy az ember ne arra törekedjék, „hogy olyan valami maradjon, ami lett, hanem a levés abszolút mozgásában"[24] legyen. Az egyetemesen fejlett társadalmi viszonyok etikai értéke és követelménye is egyben: a sokoldalúan és harmonikusan *fejlődő* ember.

3. A szociális viszonyok és a termelőerők új minőségű kibontakozásával új közösségi struktúra jön létre, s ennek következtében megváltozik az erkölcs alapvető tartalmának,

[22] Ugyanott, 168., 169., 172., 174. old.
[23] Ugyanott, 175. old.
[24] *Marx–Engels* Művei 46/I. köt. 367. old.

az egyén és a közösség viszonyának minősége s tudati átélése is. Az új erkölcsi struktúra előfeltétele az a régi közösségek helyébe lépő új asszociáció, melyet Marx terminológiájával szerves közösségnek nevezhetünk. A szerves közösségre – a megelőző szervetlen vagy illuzórikus közösségekkel ellentétben – az jellemző, hogy 1. a közösség – tehát itt az egész társadalom – érdeke objektíve minden tagjának potenciálisan érdeke, 2. a közösséghez tartozó egyének tevékenységcseréje nem egymás fejlődésének gátja, korlátja, ellenkezőleg kölcsönös fejlődésük, önkibontakozásuk előfeltétele és hídja, 3. mindezek következtében az egyénnek a közösség életében objektíve betöltött szerepe és szubjektív megbecsülése összhangban van, azaz a közösség aszerint ítéli meg tagjait, hogy mik ők, s nem aszerint, hogy mijük van, aszerint, hogy milyenek személyes tulajdonságaik, fejlettségük (tehetség, tevékenység, magatartás stb.), s nem aszerint, hogy milyen, egyéniségüktől idegen külső erővel (ranggal, vagyonnal) bírnak. Ez a szerves közösség már nem idegenedik el az egyéntől, s ennek következtében megszűnik a társadalmi érdek és a partikuláris érdek ellentéte is. Az egyén fejlődésének előfeltétele a közösség kibontakozása, a közösség továbbfejlődésének pedig az egyének önkibontakozása. Természetesen az új körülmények átélése, az azokat kifejező erkölcsi elvek is mások lesznek, mint a kapitalizmus viszonyait tükröző értékrendszerek. Az antagonisztikus osztálytársadalmakban a gyakorlati erkölcs konkrét problémáit elméletileg az altruizmus–egoizmus merev ellentétében fejezték ki. Az új viszonyokat ez az antinómia már nyilvánvalóan nem képes helyesen tükrözni. A továbbiakban éppen e kardinális etikai-elméleti probléma viszonylag részletesebb tárgyalására térünk át.

ALTRUIZMUS–EGOIZMUS VAGY SZOLIDARITÁS ÉS GAZDAG INDIVIDUALITÁS

Noha az „altruizmus" kifejezés csak a XIX. században jelent meg, tartalmilag az altruizmus–egoizmus antinómiája szinte minden Marx előtti etikai rendszer középponti problémája volt. Az etika gyakorlati törekvései lényegében véve egyoldalúan vagy az egyik, vagy a másik irányba torkoltak. Hogyan foglaltak állást a klasszikusok e hagyományosan centrális kérdésben?

Először is elkülönítették egymástól a létfeltételek diktálta gyakorlatot és az azt tükröző elméleti doktrinákat. Természetesen nem vonták kétségbe, hogy a gyakorlati életben valóban megnyilvánulnak egoista és altruista törekvések, és ezek egymással ellentétesként jelennek meg. Csakhogy e törekvéseket a konkrét történelmi helyzet határozza meg, ezért annak vizsgálata nélkül sem tartalmukat, sem értéküket nem lehet megítélni. Az altruizmus vagy az egoizmus mint elvont eszmények vagy elméleti alapelvek nem igazíthatnak el az erkölcsi folyamatok megismerésében s főképpen nem az előrevivő, pozitív tartalmak kijelölésében, már csak azért sem, mert mind az egoizmus, mind az altruizmus – az adott körülményektől függően – történelmileg pozitív és negatív szerepet is játszhat. De ez a felismerés még kevés az elméleti antinómia valóságos meghaladásához, éppúgy, mint az, a polgári társadalmi gondolkodás történetében különféle formában többször is felvetődő érvelés, hogy az egyesek egoizmusa voltaképpen altruizmus, mert az összesség javát szolgálja, vagy az a „bűvészmutatvány", mellyel kimutatják, hogy az önfeláldozás nem egyéb, mint végigvitt sajátos egoizmus.[25]

[25] Lásd *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 227. old.

A döntő lépés, amelyet Marx és Engels megtett, az volt, hogy kimutatták az altruizmus és az egoizmus elméleti antinómiájának, az emberek tudatában élő ellentétének „anyagi szülőhelyét", azt, hogy az osztálytársadalmakban, mivel az egyének közötti viszonyok dologivá válnak, és mint ilyenek az egyénektől független, felettük álló hatalommá lesznek, a személyes érdekek mint illuzórikus közösségi érdekek „az egyes személyekkel szemben önállósulnak,... *általános* érdekek alakját öltik, mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekkel és ebben az ellentétben... a tudat *eszményi,* sőt vallási, szent érdekekként" képzeli el őket. Ilyen feltételek között valójában az altruizmus, az önfeláldozás éppúgy, mint az egoizmus, „az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája", „mind a kettőt az egyének... empirikus életfeltételei hozzák létre, mind a kettő csak az emberek *egyazon* személyi fejlődésének kifejezője, ennélfogva csak *látszólagos* ellentétben állnak"[26].

Természetesen ez az ellentét csak a világtörténeti folyamat egészének, a valóságos közösség létrehozásának nézőpontjából látszólagos. Éppen ez a nézőpont tette lehetővé Marx és Engels számára, hogy elméletileg meghaladják az egoizmus–altruizmus antinómiáját, elvessék mindkét principiumot mint magyarázó elvet és mint eszményt egyaránt. Ehhez túl kellett lépni a metodológiai individualizmuson és az elvont, amorf (tehát nem valóságos) közösség tételezésén, amely a Marx előtti etikai rendszereket jellemezte.

A metodológiai individualizmus abban jelentkezett, hogy az erkölcsi törekvéseket az egyes ember örökletes „természeti" hajlamaiból, ösztöneiből vezetik le, csakhogy amíg az egyik felfogás az emberi cselekvések legfőbb mozgató rugóját az önszeretetben, a másik a kitárulkozó szeretetben látta. Marx és Engels e problémát, mint az erkölcs többi kérdését

[26] Ugyanott, 229–231. old.

is, kiemelte az individuum bezárt világából, és átvitte a társadalmi összefüggések területére. Természetesen ők is elismerték, hogy az egyének tevékenységük során mindig magukból indulnak ki. De náluk ez nem végső magyarázat, hanem kiindulópont volt: azt kezdték kutatni, mi is ez a „maguk": „Az egyének mindig és minden körülmények között »*magukból* indultak ki«, de minthogy nem voltak *egyetlenek* abban az értelemben, hogy ne lett volna szükségük egymáshoz való vonatkozásra, minthogy *szükségleteik* – tehát természetük – és e szükségletek kielégítésének módja (nemi viszony, csere, munkamegosztás) egymásra vonatkoztatta őket, ezért viszonyokba *kellett* lépniök. ...Itt persze kiderül, hogy az egyén fejlődését valamennyi többi egyén fejlődése szabja meg, amelyekkel közvetlen vagy közvetett érintkezésben áll, és hogy az egyének különböző nemzedékeinek, amelyek egymással viszonyokba lépnek, egymással összefüggésük van, hogy a későbbieket fizikai létezésükben elődeik szabják meg, az utódok ezektől átveszik az általuk felhalmozott termelőerőket és érintkezési formákat és ezek határozzák meg őket a maguk kölcsönös viszonyaiban."[27] Vagyis: az egyén sajátossága nem természeti mivoltában rejlik, hanem természete a történelmileg változó társadalom terméke; az egyén társadalmi lény, lényege társadalmiságában rejlik.

A metodológiai individualizmussal szorosan összefüggött a Marx előtti teóriákban az elvont, amorf emberi közösség tételezése. A közösséget az egész társadalommal azonosították, s azt vagy az egyének mechanikus összességeként, vagy pedig az egyéneken kívül, felül álló demiurgoszként fogták fel. Marx viszont ahogy az egyén lényegét társadalmiságában, úgy a társadalom lényegét az emberek viszonyainak strukturált totalitásában látta, és kimutatta: az „általános" és a „magánérdek" ellentmondása, az emberek közötti viszonyok

[27] Ugyanott, 432–433. old.

dologivá válása és az emberek felett álló idegen hatalomként való önállósulása nem a dolgok természetes, változtathatatlan rendje; véget ér, „mihelyt egyáltalában az osztályok uralma nem lesz a társadalmi rend formája többé, mihelyt tehát nem szükséges többé egy különös érdeket általános érdeknek vagy »az általánost« uralkodónak feltüntetni"[28]. Az „általános" és a magánérdek – tehát az altruizmus és az egoizmus – ellentéte *ennyiben* látszólagos: „az egyének egy addigi anyagilag megszabott létezési módjának anyagilag megszabott megsemmisítésé[vel]... ez az ellentét, egységével együtt, eltűnik"[29].

Tehát a valóságos (társadalmi természetű) egyén és a reális emberi közösség (osztály) álláspontjára helyezkedve már ki lehetett jutni az altruizmus–egoizmus zsákutcájából. Hiszen ha az ember társadalmi lény s ha igazi közösségi viszonyok között él, azaz saját természetéhez közösségének törekvései is objektíve hozzátartoznak, úgy megszűnik a szűk egoizmus, a tiszta magánérdek talaja. Másfelől a valóságos, szerves közösségben, amelyben megszűnik az emberek közötti viszonyok tőlük idegen hatalomként való önállósulása, megszűnik az altruizmus talaja is. Ezen az új elméleti talajon vált lehetővé, hogy a teoretikus kommunisták pálcát törjenek minden régi erkölcs felett, „akár az aszkézis erkölcse az, akár az élvezeté"[30]; nyilvánvaló lett, hogy a „kommunisták sem az egoizmust az önfeláldozással, sem az önfeláldozást az egoizmussal szemben nem akarják érvényre juttatni", „a »magánembert« az »általános«, az önfeláldozó ember kedvéért megszüntetni"[31].

Marx és Engels nem az erkölcsöt általában, s ezen belül az önfeláldozó, illetve az önző erkölcsi gyakorlat történelmi

[28] Ugyanott, 47. old.
[29] Ugyanott, 231. old.
[30] Ugyanott, 412. old.
[31] Ugyanott, 230–231. old.

létét tagadták, hanem ennek anyagi bázisát, történelmileg átmeneti voltát mutatták ki, s ezzel egyszersmind az elvont altruizmus–egoizmus elmélet tarthatatlanságát. A meghaladott principiumok helyébe a valóságos közösség erkölcsi problémáinak lényegét megragadva új elvet állítottak. A tartalmat illetően nem volt vita köztük, de a terminológia kezdetben problematikus volt. Jellemző, hogy Engels, midőn Stirner könyvét elolvasta, elvetette ugyan annak alapelvét, mégis a következőket írta Marxnak 1844 novemberében: „De ami az elvben igaz, azt nekünk is át kell vennünk. És igaz benne mindenesetre az, hogy egy ügyet előbb saját, egoisztikus ügyünkké kell tennünk, mielőtt valamit cselekedni tudnánk érte, – hogy tehát ebben az értelemben, esetleg materiális reménységektől eltekintve is, egoizmusból is kommunisták vagyunk, egoizmusból akarunk *emberek*, nem puszta egyének lenni."[32] Valószínű, hogy Marx – egy eddig elő nem került levelében – bírálat alá vette az „egoizmusból is kommunisták vagyunk" gondolatát, helyesebben terminológiáját, hiszen ő már ebben az évben leszámolt az egoizmus–altruizmus elméletével és terminológiájával egyaránt. Erre következtethetünk Engels következő, 1845 januárjában Marxhoz írt leveléből: „Ami Stirnert illeti, teljesen egyetértek veled. Amikor neked írtam, még túlságosan a könyv közvetlen benyomása alatt álltam, mióta félretettem és jobban átgondolhattam, ugyanúgy vélekedem róla, mint te."[33]

Az új elv körüli terminológiai bizonytalanság a későbbiekben megszűnt, noha frappáns, máig is élő, a köztudatba beveződő terminust nem alkottak. Az altruizmus–egoizmus meghaladását képező alapelvet a mai marxista etikai kézikönyvek a kollektivizmus–humanizmus kategóriapárral fejezik ki. Mi a magunk részéről megmaradunk két, Marx és

[32] *Marx–Engels* Művei. 27. köt. 9. old.
[33] Ugyanott, 12. old.

Engels által használt terminusnál, melyek a szóbanforgó új tartalmat nagyon pontosan érzékeltetik: *szolidaritás* és *gazdag individualitás*.

Az új erkölcsi elv elhatárolható az altruizmus elvétől, még annak plebejus, az elnyomott tömegek által képviselt formáitól is. Igaz, Marx és Engels jól látta, hogy éretlen viszonyok között a fejletlen proletártömegeknek forradalmi energiájuk felszínre hozásához szükségük volt az erkölcsök aszkétikus szigorúságára. De „ez a plebejus-proletár aszkétizmus olyan mértékben veszíti el forradalmi jellegét, amilyen mértékben egyfelől a modern termelőerők fejlődése a végtelenségig szaporítja az élvezet anyagát és ezzel a spártai egyenlőséget fölöslegessé teszi, másfelől pedig a proletariátus élethelyzete és ezzel maga a proletariátus egyre forradalmibbá válik. Akkor az aszkétizmus lassan kivész a tömegekből, a hozzá mereven ragaszkodó szektásoknál pedig vagy közvetlenül polgári zsugoriságggá válik, vagy fennhéjázó erényhősködéssé."[34]

A fejlett proletariátus erkölcse – bármennyire a forradalmi felkészültségre és a forradalmi cselekvésre irányul is – nem azonos az altruizmussal. Sőt sajátossága éppen az, hogy az első olyan forradalmi erkölcs, mely nem eszményíti sem a primitív egyformaságot, a spártai egyenlőséget, sem az önmegtagadást, az élvezetekről való lemondást. Szükséges hangsúlyozni ezt, mert még egy olyan kivételes felkészültségű marxista filozófus sem értette meg e kérdésben a klaszszikusok tanítását, mint Plehanov. Ő az erkölcsi jó lényegét a következőkben látta: „a jó és rossz megítélésének alapja nyilván az lesz, amit az összesség egoizmusának, társadalmi egoizmusnak nevezhetünk. De az összesség egoizmusa egyáltalában nem zárja ki az egyén altruizmusát, az indivi-

[34] *Marx–Engels* Művei. 7. köt. 350. old.

duális altruizmust."[35] Marx és Engels ezzel szemben sem társadalmi (osztály) egoizmust, sem egyéni altruizmust nem képviseltek. Ellenkezőleg, már a korabeli forradalmi munkásmozgalomtól is idegennek tartották az aszkétizmust, a kommunizmus fejlődését pedig csak úgy látták biztosítottnak, ha az egyének gazdag individualitással rendelkeznek, ha a közösségi érdek az egyéni önkibontakozás eredményeként realizálódik.

A kommunizmus, elemzi Marx, nem az élvezetekről való lemondás társadalma. „Mindegyik, egy-egy »vágy« alapjául szolgáló szükséglet... valami »megrögzött«... A kommunisták nem is gondolnak arra, hogy vágyaik és szükségleteik e rögzítettségét megszüntessék...; ők csak a termelés és érintkezés olyan organizációjára törekszenek, amely lehetővé teszi számukra az összes szükségletek normális, azaz csak maguk e szükségletek által korlátozott kielégítését."[36] Még világosabban fogalmazódik meg az – új tartalommal telítődő, többé nem a munkával ellentétesként megjelenő – „élvezés" mint a kommunizmus cél-értéke a „Grundrisse" sokszor (és már általunk is) idézett helyén: „A valódi gazdaságosság – megtakarítás – munkaidő megtakarításában áll...; de ez a megtakarítás azonos a termelőerő fejlesztésével. Tehát semmiképpen sem az *élvezésről való lemondás,* hanem a termelésre való erő, képességek kifejlesztése és ezért az élvezés képességeinek, valamint eszközeinek kifejlesztése. ...A munkaidő megtakarítása egyenlő a szabad időnek, azaz az egyén teljes fejlődésére szolgáló időnek a gyarapításával, amely maga mint a legnagyobb termelőerő megint visszahat a munka termelőerejére."[37]

[35] *G. V. Plehanov:* Izbrannije filoszoficseszkije szocsinyenyija. IV. kot. 258. old

[36] *Marx–Engels* Muvei 3. kót. 240. old.

[37] *Marx–Engels* Muvei 46/II. kót. 174. old.

A jövő embere a teljes életet élő, sokoldalú szükségleteket kifejlesztő és kielégítő ember. A sokoldalú szükségletek természetesen nem csupán anyagi jellegűek. A mindenoldalúan fejlett embernek mint célnak az elérése – Engels szavaival – azt jelenti, „hogy a társadalmi termelés révén a társadalom minden tagjának olyan egzisztenciát biztosítsanak, mely nemcsak anyagilag tökéletesen kielégítő és napról napra bőségesebbé lesz, hanem szavatolja nekik testi és szellemi adottságaik teljes szabad kiképzését és működtetését"[38].

A marxi értelemben vett kommunizmustól, a sokoldalúan fejlett és fejlődő, gazdag és eredeti individualitással bíró emberek társadalmától idegen az uniformizálás, a spártai egyenlőség eszménye, amely a korai kommunizmus-utópiák nagy részét jellemezte. Már utaltunk arra, hogy az egyenlőség elve, amely évszázadok óta jelszava a progresszív mozgalmaknak, a felépült kommunizmusban úgy valósul meg maradéktalanul, hogy tárgytalanná válik.

Egyéni vonatkozásban tehát az altruizmus elvének helyére az életvidám, az életet élvező, sokoldalú képességeit kibontakoztató gazdag individualitás eszménye lépett. Az olyan emberé, akit a jellem teljessége, a magánélet és közélet egysége jellemez, akinek – mint Lunacsarszkij mondja – gazdag individualitása nem válik individualizmussá. Természetes, hogy az ilyen értelemben felfogott gazdag individualitás szögesen ellentétes az egoizmus elvével is. A legalapvetőbb különbség abban áll, hogy amíg az egoizmus az egyén szabadságát az egyénbe zárt energiák felszínre hozásától várja, addig a marxizmus a történelmi tapasztalatokra építve azt vallja, hogy az egyéni szabadság valóságos „közösség nélkül nem lehetséges. Csak a [másokkal való] közösségben [kapja meg mindegyik] egyén az eszközöket ahhoz, hogy hajlamait minden irányban kiművelje; csak a közösségben válik tehát

[38] *Marx–Engels* Művei. 20. köt. 278. old.

lehetővé a személyes szabadság."[39] Valóban csak a közösségi kapcsolatok, feladatok elsajátítása teszi az embert gazdag emberré. Az egyén emberi gazdagsága társadalmi viszonyainak gazdagságától függ. Minél inkább elsajátította a társadalmi képességeket, annál inkább válik sokoldalúvá, annál inkább válik egyénivé és eredetivé is. És megfordítva: minél szűkösebbek a társadalmi viszonyai, annál szürkébb az egyénisége is, annál kevésbé önálló lény. A feladat tehát az, hogy az egyén emelkedjen fel partikuláris viszonyaiból saját közösségének gondjaihoz, viszonyaihoz, – csak ezúton válhat sokoldalúvá és eredetivé is. De csak akkor, ha a közössége is fejlett és sokoldalú – ezért érdeke a közösség fejlődése, szabadságfokának növelése. Így válik érthetővé, hogy személyiségének gazdagságához hozzátartozik a *másokért* és másokkal *együtt* való harc, a közösségi *szolidaritás*. A szolidaritás természetesen nem követeli az egyéniség megsemmisítését, de igényli az önzetlenséget, az áldozatkészséget. Azt, amit Marx magáról is írt Freiligrathnak: „mindegyikünk a maga módján, mindennemű magánérdek mellőzésével, a legtisztább indokokból hosszú éveken át fennen lobogtatta a »classe la plus laborieuse et la plus misérable« [a legdolgosabb és legnyomorúságosabb osztály] zászlaját a filiszterek feje fölött."[40]

Összegezve: Marx és Engels tanítása a szolidaritás és gazdag individualitás elvét állítja szembe az altruizmus vagy egoizmus ellentéttel. Az új elv sajátossága a két oldal szoros összetartozása, egysége. „A kommunista társadalom keretében – az egyetlenben, ahol az egyének eredeti és szabad fejlődése nem frázis – ennek feltétele éppen az egyének összefüggése, olyan összefüggés, amely részben a gazdasági előfeltételekben áll, részben a mindenki szabad fejlődéséből

[39] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 63. old.
[40] *Marx–Engels* Művei. 30. köt. 439. old.

eredő szükségképpeni szolidaritásban... Az egyéneknek kölcsönös vonatkozásukról való tudata természetesen szintén egészen más lesz, és ezért ez éppoly kevéssé lesz a »szeretet-elv« vagy a dévoûment [önfeláldozás, áldozatkészség], mint az egoizmus."[41]

Természetesen az altruizmus és egoizmus tendenciáinak, ellentétüknek valóságos talaja csak a kommunizmusban szűnik meg teljesen, akkor, amikor az egyén és a közösség kapcsolata harmonikussá válik. A szolidaritás és a gazdag individualitás egysége olyan vezérlő elv, eszmény, amely felé a proletár és a szocialista erkölcsnek törekednie kell, de amelynek széles tömegeket átfogó fokozatos megvalósulása lényegében a szocializmusról a kommunizmusra való áttérés idején kerül a maga teljességében előtérbe. A szocializmusban megmarad a munkamegosztási és elosztási viszonyokból fakadó osztály- és rétegtagozódás, az erre épülő érdekkülönbségek, s mindezek következtében az egyén és közösség viszonya csak tendenciájában harmonikus, az egyéni és közösségi törekvések és érdekek csak hosszú távon esnek teljesen egybe. Ha pedig hiányzik a harmónia, úgy az erkölcsben is csak – noha erősödő – tendenciaként lehet jelen a szolidaritás és gazdag individualitás egysége.

A szocializmusnak mint a kommunizmus első szakaszának Marx és Engels által is előre látott sajátosságaihoz a valóságos történelemben hozzájárult az a körülmény, hogy a proletárforradalom 1917-ben csak egy, viszonylag elmaradott országban győzött, melynek ellenséges kapitalista környezetben kellett kialakítania és megszilárdítania a szocializmust. Mindez együttesen parancsoló szükségességgé tette, hogy az elmélet jelezze a harmonikus embereszmény és az adott feltételek közötti feszültséget, és ebből kiindulva fogalmazza meg a szocialista erkölcs követelményeit, az erkölcsi nevelés

[41] *Marx–Engels* Művei. 3. köt. 434. old.

feladatait. Lunacsarszkij 1928-ban ezt írta: „Jelenlegi viszonyaink között van ellentmondás a harmonikus ember és korunk között. Most mi az átmeneti állapotra, a harcra, a nagyon is feszült harcra nevelünk, ami nem harmonikus helyzet... Hiába irányulnak gondolataink a harmonikus ember megalkotására, mivel úgy is diszharmonikus társadalomban fog élni, ebből összeütközés lesz. ...A harmonikus embernek a harmonikus társadalomban nem lesz szüksége vérre és kegyetlenségre. De ha mi most megfeledkezünk arról, hogy mi az időszerű, és nem neveljük a gyermeket harcossá, akkor ez sok mindenben akadályozni fog bennünket, megakadályozza a harmonikus társadalom megteremtését is."[42]

Harmonikus ember csak harmonikus társadalomban élhet. Lunacsarszkij következtetése tehát az: ha harmonikus embert akarsz, harcolj a harmonikus társadalomért. Ezt pedig olyan emberek fogják létrehozni, akik a forradalmi osztály történelmi érdekének alárendelik egyéni érdekeiket, akik, ha szükséges, önfeláldozó tettekkel is szolgálják a közösség ügyét. Lunacsarszkij az aszkézis, az önmegtagadás minden formáját elvetette, de az áldozatkészséget a szocialista erkölcs alaperényei közé sorolta: „A mi proletár társadalmunkban a helyzet gyakran önfeláldozást követel."

Úgy gondoljuk, nem szükséges részletesen ecsetelni, milyen óriási utat tett meg a szocializmus ügye az 1920–1930-as évektől napjainkig. De megállapíthatjuk, hogy a szolidaritás és a gazdag individualitás egységének tömegméretű megvalósulását még ma is korai lenne számon kérni a szocialista társadalomtól. Úgy gondoljuk, hogy éppen az ebben az irányban való sikeres előrehaladás érdekében tisztán kell látnunk: a szocialista erkölcs a mai körülmények között is azt követeli meg, hogy a szolidaritás és a gazdag individualitás egységéből

[42] *A. V. Lunacsarszkij:* O narodnom obrazovanyii (A népművelésről). Moszkva 1968. 445. old.

az egyik oldalt: a szolidaritást állítsuk előtérbe. Arra kell törekedni, hogy az egyéni és a közösségi célok harmonikusan valósuljanak meg, de ha konfliktus áll elő a kettő között, úgy a szocialista erkölcs végső kritériuma a közösségi érdek dominanciája. „Az erkölcs legfőbb kritériuma: a közösségiség."[43]

Összegezve: az altruizmus–egoizmus alternatíváját meghaladó új elv, a szolidaritás és gazdag individualitás egysége, a kommunista erkölcsöt a maga egészében jellemző, átfogó alapelv. Ez az egység azonban a konkrét történelmi szakaszoknak, az objektív feltételeknek megfelelően maga is formaváltozásokon megy át, a mozgalom nagy fejlődési szakaszai szerint és azokon belül is változó alakban jelenik meg.

Ennek megfelelően – mint már utaltunk rá – a klasszikusok tanításaiból kiindulva és a történelmi tapasztalatokat általánosítva a kommunista erkölcs fogalmát két értelemben használjuk. A kommunista erkölcs *tágabb értelemben* a munkásosztály történelmi küldetésének egészéhez kötődő élenjáró forradalmi erkölcsöt jelenti. A kommunizmus fogalma itt nem a társadalmi formációt, hanem a mozgalmat jelenti. A munkásosztály történelmi küldetése a kapitalizmus, a szocializmus és a kommunizmus szakaszának körülményei között, a közös cél és a konstans követelmények mellett sajátos feladatokból tevődik össze, és ezek jellege szerint alakul ki a közös tartalom mellett a sajátos formameghatározottságú proletár, szocialista és *szűkebb értelemben* vett kommunista erkölcs. A történetiség dialektikája, a folytonosság és a megszakítottság egysége a kommunista erkölcs fejlődésében is érvényesül. Ebből az erkölcs kutatójára nézve az a konkrét metodológiai irányelv következik, hogy a kommunista erkölcs is tartós, konstans elemekből és a konkrét történelmi szakaszok, illetve körülmények feladatait megoldó szituatív

[43] *A. V. Lunacsarszkij:* Pocsemu nyelza verity (Miért nem lehet hinni). Moszkva 1965. 159. old.

követelményekből tevődik össze. A körülmények változásával alakulnak, formálódnak az erkölcs követelményei is. Figyelmünket és felelősségünket tehát ki kell terjeszteni a konstans, tartós elemekre éppen úgy, mint a változó normákra. Azaz a folytonosságot úgy kell biztosítanunk, hogy ne vágjuk el az utat a változó követelmények elől, s a változó, szituatív elemeket úgy kell képviselnünk, hogy össze ne törjük a folytonosságot képviselő vázat, hogy tehát az elvi szilárdság ne váljon doktrinérséggé, a hajlékonyság pedig relativizmussá, szofizmussá. A változás és maradandóság, a totalitás és konkrétság egysége nemcsak a dialektikának és az ismeretelméletnek követelménye, de erkölcsi norma is, mely áthatja a forradalmi erkölcsöt minden egyes szakaszában. A feladat tehát az, hogy a változó feladatok mellett feltárjuk az összetartó erőket, s a folytonosság mellett állandóan kísérjük nyomon a változó követelményeket. Ez a dialektikus szemlélet a klasszikusok örökségének egyik középponti eleme. Az erkölcsre és annak tudományára, az etikára is érvényes Lenin megállapítása, aki éppen ezt emeli ki Marx és Engels levelezését elemezve: e levelezés „a proletariátus *alapvető* átalakító céljainak mélységes megértését mutatja, és e forradalmi célok szempontjából rendkívül rugalmasan határozza meg az adott taktikai feladatokat, mégpedig anélkül, hogy a legkisebb engedményeket tenné az opportunizmusnak vagy a forradalmi frázisnak.

Ha egy szóval akarjuk meghatározni, mi az egész levelezésnek, hogy úgy mondjuk, a gyújtópontja, az a középpont, amelyben a kifejtett és megvitatott eszmék egész szövedéke egyesül, akkor ez a szó a *dialektika*. A materialista dialektika alkalmazása... ez érdekli legjobban Marxot és Engelst, ebben adják ők a leglényegesebbet és legújabbat, ezzel tettek egy zseniális lépést előre a forradalmi gondolat történetében."[44]

[44] *Lenin* Összes Művei. 24. köt. Kossuth Könyvkiadó 1970. 260. old.

TARTALOM

VAN-E A MARXIZMUSNAK ETIKÁJA? / 5

MORALIZÁLÁSTÓL A TUDOMÁNYOS ETIKÁIG / 15

Filozófiai materializmus és etikai ideálok / 15
Megismerés és értékelés – tudományosság és normativitás / 26
Szabadság és elkötelezettség / 43
Osztályerkölcs, egyetemes erkölcs, egyéni erkölcs / 62

VALÓSÁG ÉS ERKÖLCS / 76

Gazdaság és gazdagság, érdek és erény / 76
Erkölcs és politika – cél és eszköz / 92

MORALIZÁLÓ FORRADALMISÁG VAGY FORRADALMI ERKÖLCS / 112

A század titka: a forradalom / 112
Anarchizmus és opportunizmus / 123
A forradalmi erkölcs szociális elvei / 134
A forradalmár morális tulajdonságai / 153

ESZMÉNY – CÉL – KONKRÉT FELADAT / 167

Szocialista erkölcs – kommunista erkölcs / 167
Altruizmus–egoizmus vagy szolidaritás és gazdag individualitás / 188

A KIADÁSÉRT FELEL A KOSSUTH KÖNYVKIADÓ IGAZGATÓJA
SZERKESZTETTE KENDE LÁSZLÓ
A FEDÉLTERV URAY ERIKA MUNKÁJA
MŰSZAKI VEZETŐ SZÉCSI ANDOR
MŰSZAKI SZERKESZTŐ SEBESTYÉN GYULA
A SZEDÉST 1975. VII. 14-ÉN KEZDTÉK MEG.
MEGJELENT 1976. I. 31-ÉN, 5000 PÉLDÁNYBAN
TERJEDELME 10,2 (A/5) ÍV
75.1233/1-3312 ZRÍNYI NYOMDA, BUDAPEST
FELELŐS VEZETŐ BOLGÁR IMRE